LES IDÉES SOCIALISTES
EN FRANCE

LES IDÉES SOCIALISTES
EN FRANCE

DU MÊME AUTEUR

L'indépendance grecque et l'Europe. 1 vol. in-8°, 1900 (Plon, Nourrit, édit.) (*Couronné par l'Académie française*). . . . . 8 fr.

LES

IDÉES SOCIALISTES

EN FRANCE

DE 1815 A 1848

LE SOCIALISME FONDÉ SUR LA FRATERNITÉ ET L'UNION DES CLASSES

PAR

GASTON ISAMBERT

Docteur en droit, Avocat à la Cour d'appel de Paris.
Lauréat de l'Académie française.

PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1905

INTRODUCTION

I. — Rôle prépondérant de la France dans le courant de tendances socialistes qui se manifeste dans la première moitié du XIX[e] siècle. Les doctrines françaises de cette époque sont fondées non seulement sur des considérations économiques, mais sur des principes moraux : elles sont « fraternitaires », pacifiques, et font appel à « l'union des classes ».

II. — Définition de l'expression : « doctrine sociale. » Les trois principales conceptions sociales (socialiste, autoritaire, individualiste) : leurs différences. — Définition de l'expression « socialisme ». C'est *la tendance à établir une équitable répartition des biens matériels entre les membres d'une société.* — Distinction des diverses formes de socialisme (solidarisme, socialisme d'État, collectivisme, communisme...).

III. — *La formation psychologique de l'état d'esprit socialiste.* Premier élément : « *le désir de jouir des biens matériels utiles au développement des facultés, accompagné d'une défiance contre toute propriété illimitée et perpétuelle, contre le luxe et la richesse* ». — Deuxième élément : « *la tendance à la justice sociale et économique.* » — Le socialisme est une sorte de foi, de religion. — Le socialisme soutient qu'il peut se concilier avec l'esprit d'émulation et avec l'esprit d'indépendance. — Exagérations du socialisme radical ou absolu : celui-ci prend pour but l'égalité et non plus la justice sociale. — Les causes qui font apparaître le socialisme à certaines époques de l'histoire, sont celles qui favorisent la formation des deux éléments psychiques précités : 1° *une accumulation de richesses* en quelques mains provoque la défiance contre la propriété ; 2° *un courant de discussions philosophiques* permet au désir de justice sociale de se manifester. Exemples à l'appui de cette constatation. Importance du mouvement socialiste contemporain.

I

Il paraît au premier abord difficile, quand on considère cette conception ou cette réalisation particulière de vie sociale qu'on appelle « le socialisme », de l'étudier chez une

nation déterminée, indépendamment de son développement parallèle chez les autres peuples. Ne se trouve-t-on pas en présence d'une tendance humaine et générale, qui se manifeste, à certaines époques, chez tous les peuples placés au même degré de barbarie ou de civilisation? N'est-ce pas faire une œuvre incomplète, lorsqu'on étudie l'histoire d'une de ces époques, que de porter son examen sur une nation isolée?

Ce point de vue n'est pas tout à fait exact. On retrouve certes un fond commun dans la plupart des doctrines ou des régimes socialistes. Mais chacune de ces doctrines revêt un caractère spécial, emprunté au milieu intellectuel, moral, économique, au génie propre de la nation chez laquelle elle se manifeste. Et dans les régimes, dans les organisations pratiques, aussi bien dans les formes anciennes et primitives de communisme, que dans les aspects du socialisme moderne, on trouve des différences assez marquées, qui sont la conséquence des distinctions nationales et ethniques.

Par exemple, pour nous en tenir à l'époque moderne, nous remarquons que la France a donné naissance à des doctrines basées non seulement sur des considérations économiques, mais sur des principes moraux, fondées sur l'idée de devoir plutôt que sur l'idée de droit, sur le principe de fraternité plutôt que sur le principe d'égalité, présentant un aspect philosophique, idéaliste et parfois religieux. L'Allemagne a donné naissance à des doctrines basées sur des considérations exclusivement économiques et juridiques, fondées sur l'idée de droit plutôt que sur l'idée de devoir, sur le principe d'égalité plutôt que sur celui de fraternité, ayant un aspect matérialiste et fataliste. L'Italie, les États-Unis, la Russie, le Japon, etc., présentent des formes spéciales de socialisme... Bref, chaque nation prête un caractère différent aux doctrines socialistes qui se manifestent parmi ses représentants.

Certains pays semblent avoir présenté un terrain plus propice que d'autres à l'éclosion de ces conceptions, et ont exercé tour à tour une prépondérance doctrinale sur les autres nations.

Tandis que, de nos jours, ce sont les théories allemandes qui dominent en Europe et inspirent la plupart des programmes des hommes d'action, de 1750 à 1848, c'est la France qui a produit le plus grand nombre de doctrines socialistes.

Dès le milieu du XVIII[e] siècle, les Morelly, les Mably, les Meslier professent des théories communistes. La Révolution de 1789 provoque la conspiration de Babeuf. Enfin, dans la première moitié du XIX[e] siècle, apparaît en France une véritable pléiade de réformateurs sociaux.

Il nous a semblé intéressant, pour plusieurs motifs, de présenter un tableau d'ensemble de la période qui va de la fin de l'Empire à la Révolution de 1848.

D'abord, au point de vue historique, il est incontestable que les revendications des penseurs de cette période ont servi de base aux doctrines des socialistes de la deuxième partie du siècle[1]. Karl Marx, Lassalle, etc., ont certainement lu les principales œuvres des socialistes français qui ont écrit de 1815 à 1848. Il est donc utile, pour ceux qui veulent comprendre la genèse du socialisme contemporain, de se reporter au mouvement socialiste de cette époque.

Un autre motif, d'intérêt pratique, nous a conduit à cette étude. Nous croyons que, si les revendications socialistes se fondent jusqu'à un certain point sur des idées équitables et rationnelles, c'est surtout chez les penseurs français que sont énoncées ces idées. Le socialisme doctrinaire français

1. Stein (*Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich*, I, CXXXIX), reconnaît que tout ce qui se fait et se fera, au point de vue socialiste, en Allemagne et dans les autres états, a d'abord été fait en France. Il avoue que notre pays est la pierre d'épreuve pour la valeur réelle et la vérité de tous les principes politiques et sociaux.

a un caractère de générosité humanitaire, fraternitaire[1], solidariste et fait appel à la *collaboration* des diverses *classes* de la société pour réaliser la réforme sociale. Les Saint-Simon, les Sismondi, les Pierre Leroux, etc..., ont étayé leurs plans économiques sur des règles morales nouvelles, ou sur les principes de la morale établie. Presque tous ces penseurs ont jugé que la réforme sociale devait simplement se superposer à la réforme morale, et non point supplanter celle-ci : ils auraient considéré leurs projets comme irréalisables, s'ils n'avaient pas essayé de maîtriser d'abord les passions humaines et de les canaliser dans cette passion unique, l'amour du prochain.

Quand les penseurs allemands ont fondé leurs doctrines, aux alentours de 1850, ils ont repris un assez grand nombre de théories formulées par les Français, mais ils les ont transformées, ils leur ont imprimé le caractère de matérialisme, de fatalisme, dont les études historiques et les règles politiques étaient alors empreintes en Allemagne. Ils n'ont pas étayé leurs doctrines sur l'humanitarisme des Kant, des Condorcet, des Rousseau... mais sur les principes et les méthodes scientifiques qui dominaient l'esprit allemand depuis le début du siècle. S'ils ont emprunté des idées à quelques grands philosophes, c'est aux philosophes fatalistes, Spinoza et Hegel. Ils ne se sont pas attachés à étudier la question morale, mais seulement la réforme économique. Leurs revendications ont été basées sur les prétendues lois universelles de « lutte des individus pour la vie », de « *lutte des classes* pour la suprématie sociale ». D'où le caractère violent et révolutionnaire de ces revendications.

Il y aurait donc grand intérêt pour nos socialistes fran-

1. Bien que l'adjectif « fraternitaire » ne soit pas dans les dictionnaires, il nous semble commode de l'employer pour qualifier une doctrine « fondée sur le principe de fraternité ». Le mot « solidariste », expression d'origine scientifique, a pour nous un sens analogue.

çais contemporains dont beaucoup sont portés à construire leurs programmes avec les éléments du collectivisme allemand, à se reporter à certaines théories françaises émises entre 1815 et 1848, et à en extraire des idées morales et pacifiques. Les penseurs français étaient pour la plupart des évolutionnistes, des réformistes, et non des révolutionnaires. Plusieurs d'entre eux ont parfois laissé leur imagination les entraîner dans des sphères utopiques, mais en se livrant à une sage critique, à une sélection avisée, on peut trouver dans leurs livres l'origine de certaines réformes économiques (lois ouvrières, formation d'associations coopératives, mutualistes), qui sont actuellement en voie d'accomplissement.

Il y aurait également intérêt pour les esprits qui ont une défiance instinctive contre tout ce qui porte le nom de socialisme, à prendre contact avec ces penseurs idéalistes. Ils comprendraient, sans être violemment heurtés, ce qu'il y a de juste dans les revendications socialistes : ils admettraient davantage la possibilité d'étudier de bonne foi, au nom de principes véritablement élevés, l'amélioration de la condition morale et matérielle du plus grand nombre de leurs concitoyens, sans sacrifier pour cela la liberté de chacun, ni les progrès scientifiques ou artistiques de l'élite intellectuelle. Ils reconnaîtraient que, tout en discutant le communisme, le collectivisme, on peut être favorable au socialisme, au sens large du mot, c'est-à-dire à une législation économique et fiscale, capable de diminuer les antagonismes de classes et de réaliser une harmonie plus grande dans la vie sociale.

II

Avant d'aborder l'exposé de la période spéciale que nous nous sommes proposé d'étudier, il nous semble nécessaire de définir ce que nous entendons par les différentes

expressions « doctrine sociale, socialisme, solidarisme, collectivisme, communisme, » etc.

Il nous semble également utile d'analyser d'une manière générale l'état d'esprit d'un socialiste et de montrer quelles sont les causes psychologiques et historiques de cette formation d'esprit.

Suivant que, dans une société donnée, les rapports juridiques et économiques qui existent entre les différents membres de cette société, sont régis par certaines coutumes ou certains principes dominants, on dit que cette société a une *forme sociale*, un régime *social* déterminé. Si ces principes dominants sont réfléchis et raisonnés, exposés dans des livres ou enseignés par des penseurs, on dit que cette société suit telle ou telle *doctrine sociale*[1]. Chercher la meilleure organisation de rapports de famille, de propriété, de travail entre les membres de la société, c'est chercher à résoudre la *question sociale*, le *problème social*, c'est avoir telle ou telle *tendance sociale*.

Sans prétendre classer d'une manière rigoureuse les différents régimes sociaux, nous pourrions les ranger autour de trois principales formes : la forme socialiste, la forme autoritaire, la forme individualiste.

En disant qu'une société est régie par des principes ou socialistes, ou autoritaires, ou individualistes, nous n'entendons pas dire par là qu'elle n'obéit qu'à un seul de ces principes : mais seulement que ce principe y domine les deux autres. La société idéale serait celle où ces trois principes se feraient harmonieusement équilibre.

1. Les doctrines sociales sont distinctes des doctrines *politiques*, qui ont trait à l'attribution des pouvoirs publics et au gouvernement, des questions *nationales* qui ont trait aux rapports d'une société avec les autres sociétés, des doctrines *morales* et *religieuses* qui envisagent la conduite et la destinée de l'individu, considéré indépendamment d'une société donnée. Mais elles ont des rapports fréquents et étroits avec ces différentes doctrines ; les réformateurs sociaux ont presque tous des opinions spéciales sur ces questions, opinions qui influent fortement sur leurs systèmes et sur leurs revendications.

Nous appelons régime socialiste (ou socialisme) « *celui qui établit ou cherche à établir une équitable répartition des biens matériels entre les membres de la société* ».

Nous appelons régime autoritaire « celui qui cherche à donner à la société le plus de résistance, le plus de force, le plus de cohésion possible vis-à-vis des autres nations ».

Nous appelons régime individualiste « celui qui permet à chaque individu d'atteindre son plus complet développement par le moyen de la liberté juridique et politique ».

Le socialisme se manifeste à deux époques de la vie des sociétés. Il existe souvent aux époques tout à fait primitives, quand il n'y a encore ni civilisation, ni propriété individuelle. Certaines sociétés vivent alors en état de communisme presque complet. Ou bien, aux époques très civilisées, lorsqu'on a fait abus de l'appropriation individuelle, lorsqu'il s'est produit de grandes accumulations de propriétés en quelques mains, certains penseurs ou certains groupements cherchent à rétablir l'équilibre économique rompu, à réaliser une harmonie sociale en combinant le principe de justice avec les bienfaits et les progrès de la civilisation.

Le socialisme primitif est un socialisme inconscient, ignorant de lui-même, irréfléchi, un « socialisme sans le savoir » : il n'existe alors aucune doctrine, mais simplement un régime socialiste. Et encore ce régime est-il inorganique, sans lois, basé uniquement sur la coutume. Le socialisme civilisé est un socialisme acquis, réfléchi, réformateur : il se manifeste par des doctrines, des tendances, et n'aboutit pas (jusqu'à présent du moins) à l'établissement de régimes socialistes proprement dits, mais à des formations de sectes, à des mesures partielles, lois ou règlements d'esprit socialiste. Contrairement au socialisme primitif, il serait, s'il était intégralement appliqué, extraordinairement organisé et réglementé.

Le socialisme primitif n'existe, sous sa forme de communisme absolu, qu'aux époques historiques où les hommes, faibles et inintelligents, vivent ensemble dans une égalité de misère et d'ignorance. Dans les hordes, dans les clans des premiers âges, il n'y a aucune propriété personnelle. C'est le clan, la collectivité qui possède les armes, les provisions. Quand la tribu n'est pas nomade, c'est la tribu tout entière qui possède la terre sur laquelle elle vit. Ce n'est que peu à peu que des groupements familiaux se constituent autour de certains hommes plus forts et plus intelligents que les autres, et qu'il se forme une propriété familiale de la terre, de la hutte, des armes et des provisions. Plus tard se forme une propriété, personnelle à chaque membre de la société, tandis que la propriété nationale et la propriété familiale diminuent de génération en génération. Naturellement, à mesure que la propriété se morcelle, elle devient de plus en plus inégale : les plus forts et les plus intelligents conquièrent les meilleures parts.

Ce morcellement de la propriété aboutirait peut-être à une dissociation des sociétés, si une tendance puissante ne s'emparait d'elles à cette époque. C'est la tendance *autoritaire*. Sous la direction d'une élite, de rois ou de chefs, remarquables par leur force physique ou morale, les sociétés se forment en nations et en états. Elles conquièrent des territoires plus ou moins vastes, grâce à une organisation guerrière permanente. Elles créent dans leur sein des rouages administratifs, judiciaires, etc., de plus en plus perfectionnés. En un mot elles acquièrent une cohésion, une unité qui leur donne une vie propre au milieu des autres sociétés. Dans ces sociétés, la vie économique n'est réglementée que pour contribuer à la force de la nation : quelques individus, les plus puissants, sont seuls propriétaires des principales richesses.

Lorsque la société est définitivement constituée et unifiée, ses membres, devenus de plus en plus nombreux, cher-

chent à obtenir la liberté de leur développement personnel, l'indépendance juridique et politique. Ils s'efforcent de transformer le régime autoritaire en régime individualiste. Les classes populaires demandent à partager le pouvoir d'action et de vie intenses dont jouissent seules jusqu'alors les classes aristocratiques. Les liens qui attachent les individus les uns aux autres sont relâchés : la suppression des divers esclavages juridiques permet aux personnalités bien constituées, physiquement et intellectuellement, de conquérir le bonheur. Les questions économiques restent encore au second plan : les conditions du travail et de la propriété sont régies par la libre concurrence, par la lutte intellectuelle pour la vie. En fait, la propriété n'appartient qu'à une partie du groupement social. L'individualiste, tout en reconnaissant qu'une société où les biens sont très inégalement répartis, présente un vice notable et une iniquité indéniable, croit impossible de la transformer dans un sens de plus grande équité. Il a une foi absolue dans la morale individuelle pour réprimer les abus de la concurrence. Un régime de liberté étant donné, il juge que « la question sociale doit se réduire à la question morale ».

C'est alors qu'apparaissent les théoriciens socialistes, affirmant que la meilleure organisation d'une société n'est pas celle qui présente le plus de liberté, pas plus que celle qui aboutit à la plus grande cohésion, mais celle où règne la plus grande équité : les socialistes les plus avancés disent même « la plus grande *égalité* », ce qui est, comme nous le verrons, un peu différent.

Pour assurer le bonheur de tous les individus, les socialistes ne trouvent pas que la liberté soit suffisante. Il faut avant tout organiser l'équilibre, l'harmonie entre les membres d'une société, au risque de diminuer la liberté. Ce que l'individu perdra en liberté, il le gagnera en bonheur. C'est sur le principe de justice sociale qu'il faut baser la législation et fonder l'organisation de la propriété. La réforme

morale individuelle est insuffisante : il faut la remplacer par des réformes sociales (juridiques et économiques) ou tout au moins ajouter celles-ci à celle-là.

Les questions économiques viennent alors se placer au premier plan : les réformes juridiques, politiques, etc... ne doivent que préparer la bonne répartition économique.

Suivant que le régime socialiste comporte une justice, une égalité modérée, relative, ou bien une égalité presque absolue dans la distribution des biens, suivant qu'il remplace plus ou moins la propriété individuelle par la propriété collective ou étatique, suivant les moyens qu'il emploie pour fonder cette organisation, on peut le qualifier différemment.

Le socialisme le plus modéré, que nous appellerons le *solidarisme*, basé à la fois sur des principes économiques et moraux, conserve la propriété individuelle et cherche simplement à établir une justice sociale par l'organisation d'associations libres ou par une législation ouvrière. Quand ce socialisme modéré est partisan d'une *intervention* de l'État dans un assez grand nombre de rapports entre les individus, on l'appelle aussi *interventionnisme*. Quand il attend l'amélioration économique de la formation d'associations libres, on l'appelle *coopératisme*:

Le socialisme *parcellaire* morcelle la propriété en petites parcelles, mais maintient une part de propriété à chaque individu.

Le *socialisme d'État* confère à l'État la direction de toutes les grandes entreprises et lui donne les propriétés les plus importantes.

Le *collectivisme* comporte la mise en commun des instruments de production, tout en maintenant la liberté de la consommation.

Le *communisme*, qui est la forme la plus étroite du socialisme, met en commun la plus grande partie des biens,

aussi bien au point de vue de la consommation que de la production[1].

III

Cherchons maintenant à analyser les causes psychologiques de la tendance socialiste. Pourquoi un homme déterminé désire-t-il établir autour de lui un régime socialiste? Pourquoi tel autre homme n'a-t-il pas cette tendance? Quel est l'état d'âme d'un socialiste?

En nous livrant à cette analyse, nous n'entendons parler que du socialiste civilisé, réformateur. Le communiste des époques primitives ne réfléchit pas : il n'a pas de conceptions, il n'a que des instincts. Si l'on ne trouve pas chez lui les défauts de l'autoritarisme ou de l'individualisme, c'est qu'il n'a pas la possibilité de les avoir. Il n'en a pas non plus les qualités. Le communiste primitif inconscient a pourtant, si l'on y réfléchit, à l'état latent ou rudimentaire, les éléments psychiques que nous allons déterminer chez le socialiste civilisé.

Il semble qu'on puisse ramener la tendance socialiste à deux éléments psychiques :

1° Tout homme a, parmi ses tendances naturelles, un instinct qui le porte à se servir de certains biens matériels. Cet usage lui est nécessaire pour conserver et développer son existence. Non seulement il a besoin de nourriture, mais d'un logement, de vêtements, de certains instruments.... S'il manque de ce minimum, il végète dans la

1. L'*anarchisme*, conception qui tendrait non seulement à abolir tout gouvernement, mais à supprimer la propriété individuelle sans la remplacer par la propriété collective, peut être considéré, soit comme une conception socialiste radicale, soit comme une conception d'un individualisme extrême. — Au sens étymologique du mot, et c'est ainsi que l'emploie Proudhon, l'expression *an-archisme* exprime simplement un état social où le gouvernement central n'existe pas, où les pouvoirs politiques appartiennent à des autorités locales.

misère, il souffre, il se dégrade physiquement et moralement, il meurt prématurément.

Ce besoin de jouir de certains objets matériels nécessaires à la vie se fait surtout sentir lorsque, au milieu d'une grande agglomération sociale, beaucoup d'individus manquent de ces objets, tandis que quelques autres en ont une quantité supérieure à leurs besoins.

Parmi ceux qui sont dans la misère, il en est qui luttent courageusement, avec optimisme, qui se rendent compte qu'avec du zèle et de la régularité dans leur travail, ils finiront par participer à leur tour aux jouissances matérielles désirées. Ceux-là ne veulent rien changer à l'organisation sociale puisque, confiants dans leur force, ils espèrent conquérir leur part de bonheur. D'autres, résignés ou insouciants, vivent au jour le jour : s'ils trouvent la société mal organisée, ils ne jugent pas possible d'améliorer cette organisation. D'autres enfin, plus raisonneurs que les premiers, plus volontaires que les seconds, envient et blâment plus ou moins ouvertement les détenteurs de la richesse, les hommes qui vivent dans le luxe, ou qui, grâce à des transmissions héréditaires, peuvent subsister sans travailler : ils critiquent très sévèrement le *droit de propriété* qu'ils accusent d'avoir engendré la misère des uns, le luxe et l'oisiveté des autres. Chez ceux qui pensent ainsi, l'idée socialiste est née.

Nous pourrions donc formuler ainsi le premier élément psychique de l'âme socialiste ; ce serait le *désir de participer à l'usage, à la jouissance des biens matériels utiles au développement de la vie, accompagné d'une forte défiance contre tout droit de propriété exclusif, perpétuel, illimité, contre tout ce qui est luxe et richesse.*

Cette première forme de la tendance socialiste est intimement liée au besoin de jouir de la vie, de développer nos facultés physiques et intellectuelles. Elle est égoïste (et en partie matérielle), mais d'un égoïsme qui est en quelque sorte naturel.

Résumons quelques-uns des arguments par lesquels les esprits socialistes essayent de saper le fondement du droit de propriété : « Certes, disent-ils, nous ne nions pas la légitimité de l'instinct de *possession*, ce besoin naturel de sécurité qui veut que les hommes aiment à se sentir, pour un temps *durable*, maîtres de certaines choses ; de telle sorte que leur avenir matériel (nourriture, abri, confort...) étant assuré, ils aient l'esprit libre pour accomplir leurs travaux. Nous ne nions pas que les hommes n'aient eu raison de consacrer et régulariser la stabilité de la possession par des coutumes et des lois, afin que la convoitise et l'intérêt ne fussent pas des sources perpétuelles de conflits armés : qu'ils n'aient eu raison de créer une *propriété*, c'est-à-dire « une « garantie de la possession d'objets matériels, conférée tem- « porairement par la loi à certains hommes ou certains grou- « pements d'hommes ». Mais cette propriété est devenue promptement un droit perpétuel et absolu, transmissible après la mort, d'user et d'abuser de la chose, sans que les autres individus, sans que la société même ait le droit d'intervenir dans cet usage ou cet abus.

« Si cette propriété avait été dès le début équitablement répartie, si l'espérance d'y participer avait été rendue égale pour tous, aucune crititique ne se serait sans doute élevée contre elle. Mais lorsque les lois sur la propriété ont été faites, elles ont garanti la possession déjà existante de certains hommes, telle qu'elle avait été constituée par l'*occupation directe* ou la *conquête*. Les autres, les esclaves, les serfs, ceux qui ne possédaient rien, ces lois n'ont pu leur garantir qu'une possibilité d'y parvenir par un nouveau moyen d'acquisition qui n'était pas toujours utilisable, le *travail*. Et lorsque la population a augmenté, de génération en génération, la classe des non-possédants est devenue de plus en plus nombreuse, tandis que la classe des possédants restait très restreinte. Les non-possédants, n'ayant que leur force de travail, ne peuvent, malgré leur nombre, ac-

quérir les biens utiles à la vie, parce que les possédants ont, pour conserver ou acquérir la richesse, à la fois leur force de travail et une propriété, un capital.

« La propriété, ainsi organisée, n'est plus un droit naturel. C'est un résultat de l'évolution des sociétés, c'est un droit purement social, et qui est essentiellement modifiable, suivant les intérêts des époques et des individus. Puisque les biens matériels sont limités en nombre, la richesse des uns ne peut être acquise qu'au prix de l'indigence des autres. Nous ne voulons pas de luxe, disent les socialistes, pas de richesses, ni chez les autres, ni même chez nous, si elles nous tombaient par hasard, en partage. Peu nous importe que la société nous garantisse la disposition absolue de ce que nous aurons gagné par notre travail, si ce gain nous fournit simplement de quoi ne pas mourir de faim. Nous préférons que l'État intervienne pour empêcher que les propriétés ne dépassent certaines limites, ne s'étendent au delà de certaines parcelles de capital ou de terre. Nous ne tenons pas à ce que l'État garantisse ces propriétés, même réduites, à nos enfants, s'il leur assure le moyen d'acquérir les objets nécessaires à leur vie. Nous ne voyons même pas d'inconvénient à ce que toute propriété individuelle soit supprimée, pourvu que nous ayons le droit de nous servir des terres, des instruments de travail, de l'argent utile à notre existence. »

Tels sont les raisonnements par lesquels s'exprime, d'une manière générale, le premier élément de la tendance socialiste.

2° A ce premier élément d'un caractère égoïste et matériel, nous devons en ajouter un second, plus altruiste, d'une essence plus relevée.

Ce nouvel élément, c'est la *tendance à la justice sociale*.

On pourrait définir la justice sociale, « la répartition du bonheur entre les membres d'une même société, conformément au mérite de chacun de ses membres ». C'est la balance entre la personnalité de chacun et la personnalité

de tous : c'est la transaction qui s'établit, pour un homme déterminé, entre ses droits et ses devoirs, entre son penchant égoïste et son penchant altruiste.

Mais tous les hommes n'ont-ils pas en eux ce sentiment de justice sociale ? Non, à beaucoup près : ou, s'ils l'ont, ils le relèguent au second plan, derrière d'autres tendances qui dirigent leur conduite.

Un grand nombre d'hommes mettent au premier plan l'instinct du progrès personnel, de l'indépendance. Pleins de confiance en eux-mêmes, ils ne veulent pas être entravés dans la concurrence vitale par des principes d'équité générale. Ils estiment que le seul moyen de faire progresser l'humanité, c'est de laisser aux facultés personnelles de chacun une entière liberté. — D'autres, se consacrant à la science ou à l'art, s'inquiètent peu qu'il existe une harmonie de rapports sociaux : ils ne cherchent que l'harmonie de la vérité et de la beauté. — D'autres enfin reconnaissent un principe de justice *morale*, c'est-à-dire sont portés dans leurs actions à respecter les droits d'autrui, et même parfois à se sacrifier pour certains êtres. Mais ils estiment que les esprits justes forment une exception dans la société, et qu'il est impossible de faire régner par des lois une justice sociale véritable. Les lois existantes peuvent servir de palliatifs contre les mauvais instincts de l'homme ; mais tant qu'on n'aura pas réformé peu à peu le caractère humain, les lois de justice sociale demeureront irréalisables. Ils ne cherchent à résoudre que la question morale.

La notion de justice sociale n'occupe donc la première place que dans l'esprit d'un certain nombre d'individus, chez qui elle supplante toutes les tendances d'intérêt personnel, de liberté, d'intellectualisme, d'esthétisme, etc...

Que ces individus surajoutent cette notion à la tendance « économique » que nous avons analysée (c'est-à-dire au désir de jouir des objets utiles à la vie, mais sans luxe, sans

richesse, sans propriété accumulée et perpétuelle), et ces éléments psychiques réunis donneront naissance à un esprit socialiste, épris de « justice économique ». Nous serons en présence, suivant notre définition[1], d'un homme qui « désire établir une équitable répartition des richesses entre les membres de la société ».

Cette tendance devient fréquemment une sorte de *croyance*, de *religion nouvelle* qui, en certaines circonstances, peut exalter la conduite du socialiste et, en tout cas, lui sert de principe directeur de conscience dans toutes les actions de la vie courante.

L'homme dominé par cette croyance rattache étroitement la justice économique à la justice morale. « Il faut d'abord, pense-t-il, être juste envers son semblable, en ne le volant pas, en respectant la parole qu'on lui a donnée, en exécutant les contrats qu'on a signés avec lui. Mais cela ne suffit pas. La justice établie dans les rapports personnels d'homme à homme doit avoir pour complément une justice établie dans les rapports des hommes avec les biens matériels : sans cela, elle est incomplète. Peut-on qualifier d'équitable, de juste, un homme qui vit dans l'oisiveté, tandis qu'autour de lui, des milliers d'autres hommes sont astreints aux travaux les plus fatigants, pour lui procurer ce dont il a besoin? Peut-on même qualifier de juste un homme qui travaille, mais qui met son travail, sa capacité, son talent à si haut prix qu'il deviendra mille fois plus riche que d'autres travailleurs? Si nous parvenions à faire régner parmi nous la maxime : « A chacun selon ses « œuvres, selon ses capacités », il ne subsisterait plus parmi les hommes que des inégalités très supportables. »

Le socialiste proteste contre l'aumône ce moyen, par lequel les possédants cherchent à remédier à la misère

1. Voir p. 7.

qui les entoure. « L'aumône, dit-il, est utile, appliquée à une situation passagèrement pitoyable, à la maladie, à l'accident, à l'enfance ou à la vieillesse indigentes. Mais, établie d'une façon régulière, elle humilie celui qui la reçoit et contribue souvent à lui ôter le goût du travail, par conséquent à le démoraliser ». « C'est un baume qui engourdit et qui ne guérit pas », a dit un juriste contemporain[1]. Le socialiste se refuse à reconnaître ce que l'aumône (qui est la forme matérielle de la charité), lorsqu'elle est pratiquée sincèrement et personnellement, a de fraternel, de favorable au rapprochement des classes sociales. D'une manière générale, le socialiste tient à ce que l'amélioration du sort des non-possédants ne soit pas laissée au bon vouloir des possédants, mais soit réglée législativement.

« Mais cette justice sociale, objectera-t-on au socialiste, ne va-t-elle pas paralyser quelques-unes des tendances humaines les plus utiles au progrès social? Si vous supprimez l'attrait de la richesse à gagner, vous supprimez l'esprit d'invention et de découverte ; si vous supprimez le désir de faire mieux que les autres, l'émulation, la concurrence, vous retardez ou arrêtez ces améliorations individuelles des idées et des choses, dont l'ensemble forme la civilisation. » Le socialiste répond « que l'émulation est un sentiment purement égoïste et doit être combattu : et que, si l'esprit d'invention est naturel à l'homme, il peut être satisfait, même sous un régime socialiste, sagement organisé. Il n'est pas vrai de dire que la concurrence, la « lutte pour la vie » soit la loi unique et dominante des sociétés humaines comme des sociétés animales. Elle est corrigée, complétée par une autre loi naturelle, la loi d'*interdépendance*, de *solidarité* : « les membres d'une même société (même animale) dépendent tous plus ou moins les uns des

1. Villey, *Le socialisme contemporain*, p. 188.

autres, et sont obligés, s'ils veulent vivre et progresser, de se rendre mutuellement des services. » L'évolution des races n'est que la combinaison harmonieuse de ces deux lois de lutte pour la vie et de solidarité. Et la justice sociale n'est qu'un des corollaires principaux de la loi de solidarité[1] ».

On objecte encore au socialiste que sa doctrine contrarie le besoin d'indépendance, inné au cœur de tout homme. Une *organisation* économique ne nuirait-elle pas, non seulement à la liberté du travail, mais même à la liberté politique et juridique dont jouissent tous les hommes sous un régime individualiste ? Le socialiste répond que ces libertés n'existent, dans les sociétés actuelles, qu'au profit de quelques-uns, les détenteurs de la propriété. Mais les non-possédants sont-ils libres *en fait* ? Que peut faire un homme, libre *en droit*, juridiquement et politiquement, s'il n'a ni instrument de travail, ni argent ? Il ne peut développer ses facultés : il est esclave. Le régime socialiste diminuerait certainement la grande liberté de quelques-uns, mais tous participeraient modérément à une liberté équitable. La liberté ne perdrait pas au changement de régime : elle se transformerait et deviendrait plus juste.

Jusqu'ici nous avons trouvé les raisonnements du socialiste assez logiques, et en conformité avec les exigences de notre conscience. Mais le socialiste dont nous avons considéré l'état d'âme est le socialiste moyen, le socialiste *type*, qui

1. Les individualistes ont le tort de se retrancher derrière le principe de lutte pour la vie, pour repousser toute tendance socialiste. Car les socialistes, contrariés dans leurs essais de solidarité, peuvent s'emparer de l'argument de leurs adversaires, et, au nom de ce principe de lutte pour la vie, chercher à bouleverser la société par la force et à s'emparer du pouvoir. Si le bonheur et la richesse sont fatalement au plus fort, ils voudront être les plus forts, au moins temporairement. Toute la lutte de classe, ce malentendu lamentable des sociétés modernes, est en germe dans la fausse application de la sélection naturelle. L'individualisme a donc tout intérêt, pour le repos de la société, à ne pas s'appuyer sur le dangereux principe darwinien.

réfléchit et qui tient compte des exigences sociales. Malheureusement, cette tendance socialiste s'exagère souvent chez certains esprits, et nous nous trouvons alors en présence de principes beaucoup trop absolus, beaucoup trop rigoureux, qui ne cadrent plus avec les nécessités de la nature humaine.

Le socialiste radical est dominé non plus par le principe de justice sociale ou d'égalité relative, proportionnelle au mérite et aux œuvres, mais par le principe d'égalité absolue, générale. Il est incontestable que tous les hommes sont égaux devant la souffrance, devant la mort, devant le bien et le mal, devant Dieu. Et pourtant, que d'inégalités, quand on considère les formes diverses de force physique et d'acuité intellectuelle, dues aux lois de l'hérédité ! Combien l'éducation, même quand elle est donnée semblablement à tous, produit de résultats différents, suivant les sujets auxquels elle s'applique ! Si l'égalité civile, l'égalité judiciaire, l'égalité de responsabilité morale et même l'égalité politique ont été appliquées avec raison, comme étant d'excellentes garanties de paix sociale, l'égalité économique est-elle aussi désirable et surtout est-elle réalisable ? La formule du communisme : « A chacun selon ses besoins » ne mènerait-elle pas à la formation d'une société morne, stationnaire, où l'ennui et la stagnation seraient la règle, et où aucune exception ne viendrait jeter sa note progressive ? Si une inégalité flagrante, considérable, dans les fortunes, est injuste, antinaturelle et révolte l'âme, une égalité trop rigoureuse ne contrarierait-elle pas le développement de l'énergie humaine ?

Beaucoup d'esprits socialistes tombent également dans un excès fâcheux, en considérant le travail manuel comme étant le travail par excellence, l'unique travail. Le travail cérébral, scientifique ou artistique, est considéré par eux comme secondaire, tandis qu'il est de toute évidence, que c'est au contraire le travail le plus utile, le plus estimable,

celui qui fait progresser non seulement les conditions matérielles, mais le niveau intellectuel et moral.

Certains socialistes matérialistes sont portés à sacrifier toutes les croyances métaphysiques ou religieuses à leur unique croyance, « l'organisation économique équitable ou égalitaire ». Cette absence d'idéalisme rejaillit souvent sur leur conception de la loi morale et la fausse, tout au moins l'abaisse et la vulgarise. Souvent aussi leur matérialisme intransigeant les pousse à l'intolérance vis-à-vis des spiritualistes, et a pour résultat d'éloigner d'eux des esprits qui pourraient sans cela se laisser convertir à leurs revendications de justice sociale.

Enfin un grand nombre de socialistes, ne faisant l'application de leurs principes de solidarité qu'aux non-possédants, déclarent une guerre acharnée aux possédants, et se figurent que, si les premiers sont vainqueurs des seconds, le régime établi ainsi par la force sera durable. Pour établir la justice dans l'avenir, ils estiment que l'émeute est excusable, et que le dépouillement brusque des anciens propriétaires n'est pas un acte d'injustice, un acte antisolidariste au premier chef. Ce n'est plus du reste par leur raisonnement qu'ils se laissent conduire, mais par leurs passions. Et en agissant ainsi, ils ne voient pas qu'ils reculent et font redouter l'avènement des améliorations sociales qu'ils voudraient fonder.

Cette analyse va nous permettre de répondre à la question suivante : pourquoi, à certaines périodes de l'histoire, dans certaines sociétés, les tendances socialistes apparaissent-elles? Parce que, à ces époques, se manifestent les deux causes propres à faire naître les deux éléments de la tendance d'âme socialiste : 1° Une grande accumulation de richesses en de certaines mains, tandis qu'à côté sévit le paupérisme ; 2° la formation d'un courant de discussions philosophiques, où sont examinés les différents principes

directeurs de l'activité humaine, tels que les principes d'autorité, de liberté, de justice sociale, ou même d'égalité.

Donnons quelques exemples de cette double loi. En Grèce, à Athènes, il s'établit au IVe siècle une ploutocratie assez puissante et, en même temps, il se produit un grand mouvement d'idées philosophiques : nous voyons aussitôt se manifester des revendications socialistes, et Platon écrit son fameux livre communiste : « *De la République* ». — A Rome, au IIe siècle avant notre ère, des accumulations de propriétés, surtout de propriétés foncières (les « latifundia ») se forment et, au même moment, les controverses politiques et littéraires se multiplient : nous voyons alors les Gracques réclamer un profond remaniement de l'organisation agraire.

Deux cents ans plus tard, au milieu de toutes les discussions religieuses sur la destinée de l'homme, les premières communautés chrétiennes se poseront en sectes égalitaires et protesteront contre le luxe des Romains de la décadence.

A l'époque de la Renaissance, lorsque les guerres féodales commencent à diminuer de fréquence, lorsque les rois et les barons remplacent les cuirasses par des costumes chamarrés d'or, les donjons par des palais luxueux, des soulèvements sociaux se produisent, tels que celui des Anabaptistes en Westphalie. Tandis que la Réforme renouvelle les recherches philosophiques et juridiques, Thomas Morus écrit son « *Utopie* ».

Au XVIIe siècle, le développement de la richesse dans l'aristocratie anglaise a pour contre-coup la formation de sectes simplistes et égalitaires telles que celle des Quakers [1]. Campanella publie sa « *Cité du Soleil* » et Harrington son « *Oceana* ».

Au XVIIIe siècle, la cour de Louis XV déploie en France

1. Les sectes des Moraves et des Shakers ne datent que du XVIIIe siècle.

un luxe effréné : au même moment, Voltaire, Montesquieu, Diderot, Rousseau analysent et dissèquent toutes les idées et tous les faits sociaux ; ces deux causes provoquent l'apparition des théories socialistes de Morelly, Mably, Meslier, Longuet, Raynal.

Enfin au xixe siècle, tandis que l'industrialisme acquiert un développement inconnu à toute époque précédente de l'histoire, tandis que les idées de liberté, de justice, de fraternité, d'égalité, émises avant et pendant la Révolution, sont examinées dans toutes leurs conséquences par les penseurs, nous assistons à une efflorescence socialiste considérable qui, de France, gagne les autres pays de l'Europe occidentale et, après de courtes éclipses, semble devoir se continuer et s'accroître au cours du xxe siècle.

C'est le début de ce grand mouvement socialiste contemporain que nous nous sommes proposé d'étudier, mouvement qui semble devoir être bien plus important que les autres, pour d'assez nombreux motifs. — Les richesses, consistant maintenant en argent et en titres de crédit plutôt qu'en terres, sont plus maniables et partageables que les domaines fonciers qui constituaient la richesse dans l'antiquité et dans le moyen âge : elles se prêteraient donc plus facilement aux répartitions nouvelles que réclament les socialistes. — Les modes modernes d'acquisition de la propriété par le travail et par des contrats (et non plus par la force ou par les dons royaux) forment également une base assez propre à des remaniements économiques. — Enfin la transformation, dans plusieurs pays, de l'État monarchique en État démocratique, donne aux socialistes l'espoir que ces États démocratiques pourront être les instruments de la réforme, les répartiteurs des biens matériels, de véritables États-Providences.

Les formes très diverses de la pensée socialiste en France, entre 1815 et 1848, renferment en elles presque tous les aspects qu'a revêtus cette pensée socialiste avant et après

cette date, en n'importe quel pays. Bien connaître le socialisme de cette période, c'est connaître tout le socialisme : c'est surtout le connaître sous sa forme la plus humaine et la plus sincère. Si le lecteur estime avec nous, après avoir étudié objectivement et impartialement ce tableau historique, qu'il y a là, comme dans toute manifestation humaine, du bon et du mauvais, du vrai et du faux, s'il discerne le bon et le vrai de ce mauvais et de ce faux, pour en faire l'application aux questions primordiales sur lesquelles nous sommes tous appelés, à l'heure actuelle, à avoir une opinion, nous croirons n'avoir pas fait un labeur inutile, et avoir apporté une modeste pierre à cet édifice sans cesse grandissant, l'*expérience écrite* de l'humanité.

PREMIÈRE PARTIE

LE SOCIALISME SOUS LA RESTAURATION

(1815-1830).

CHAPITRE PREMIER

LES CONSÉQUENCES SOCIALES DE LA RÉVOLUTION

I. — *Les désillusions économiques du peuple après la Révolution.* — L'inégalité des fortunes en 1815. Les castes privilégiées (noblesse et clergé) ont été supprimées, mais la bourgeoisie s'est substituée à l'aristocratie dans la détention des richesses. Tendance fâcheuse à considérer la société comme divisée en classes. — Naissance de la grande industrie et du machinisme.

II. — *Le développement des idées de justice sociale et d'égalité.* — Discussions sur la théorie des droits naturels. La propriété individuelle considérée comme droit purement social et révocable. Le système *parcellaire*. — La conception de la perfectibilité humaine. Influence de l'étude de l'économie politique. Progrès de l'esprit scientifique. Influence de la littérature : la sensibilité humanitaire chez les romantiques.

Ces deux causes, économique et morale, servent de fondement au mouvement socialiste français qui se produit de 1815 à 1848. Caractère systématique et théorique de ce mouvement.

Quand il se produit chez une nation un grand bouleversement politique et social, ce n'est que quelques années plus tard qu'on peut en examiner et en apprécier toutes les conséquences. En France, ce fut seulement en 1815, lorsque les guerres de l'Empire furent terminées et qu'il ne fut plus question de conquêtes territoriales ou de défense

nationale, que les esprits purent se recueillir et réfléchir sur les conséquences de la Révolution.

Des changements considérables s'étaient produits depuis 1789, mais peut-être pas en proportion avec les terribles convulsions qui avaient agité la nation. Il semblait qu'on eût beaucoup semé, mais encore peu récolté : que les bases de progrès futurs fussent posées, sans que ces progrès fussent accomplis. En un mot, la Révolution apparaissait comme une source, comme une cause, plus encore que comme un résultat.

Si nous nous plaçons au point de vue social et économique, nous allons reconnaître, dans cette France de 1815, l'existence des deux causes nécessaires pour que des doctrines ou des mouvements socialistes se manifestent : 1° une accumulation de propriétés entre les mains d'une classe peu nombreuse de la société ; 2° un mouvement d'idées, où les conceptions de justice sociale et d'égalité seront discutées et pourront captiver certains esprits.

I

Les castes de l'ancien régime, la noblesse et le clergé, ont perdu, dès le début de la Révolution, leurs privilèges juridiques et une partie de leurs richesses. Comme elles ne rendaient plus à la nation les services, ou militaires, ou religieux, qui étaient l'excuse et la contre-partie de leurs privilèges[1], comme elles avaient beaucoup décru en puissance et en considération, elles ont été partiellement dépossédées de ces privilèges : elles n'existent plus en tant que castes fermées.

L'abolition des droits féodaux a été d'une part une suppression de servitudes, d'impositions vexatoires, une éman-

1. Cf. l'*Ancien Régime* de Taine, passim.

cipation des hommes, et a constitué d'autre part une grave modification de la propriété dans le sens de l'égalité. Les Constituants se sont défendus d'avoir voulu *confisquer* [1] : ils ont prétendu n'avoir fait que changer la nature des biens, les avoir convertis de fiefs en alleux : et ils ont stipulé que des indemnités seraient données aux nobles pour le rachat de leurs droits. Mais, en fait, ces indemnités ne furent que très exceptionnellement payées, et les nobles considérèrent cet acte comme une atteinte portée au droit antique de prescription, comme une véritable dépossession.

Les décrets relatifs aux biens du clergé ont également accompli un transfert de propriétés considérable. Si la suppression des dîmes n'est qu'une mesure émancipatrice, le fait de « mettre à la disposition » de la nation les biens ecclésiastiques est un acte d' « égalisation » économique. On a dit plus tard que c'était une mesure de nécessité politique, de salut public, une prise de gage pour la circulation des assignats. Mais, en 1789, les actes étaient dirigés par des principes et non exigés (comme ils le furent en 1793) par des périls nationaux. Les Constituants trouvaient l'accumulation des biens ecclésiastiques exagérée et peu juridique : ils considéraient le clergé comme n'ayant jamais été véritable propriétaire de ces biens, comme ayant été seulement un dispensateur de revenus, au nom de l'État nu-propriétaire ou « propriétaire éminent ». Le clergé disparaissant comme corps politique et devenant simplement un *ensemble de fonctionnaires*, ses propriétés revenaient à l'État sans qu'il y eût confiscation. L'abbé Maury et quelques autres juristes s'élevèrent contre cette thèse et soutinrent que le clergé avait bien « acquis et reçu » dans le passé la pleine propriété de ses biens.

Quelle que soit l'opinion qu'on professe sur la légitimité de ces actes, ils ont constitué un changement social assez grave.

1. Cf. notamment le discours prononcé à l'Assemblée par Merlin.

Mais, ce que les castes privilégiées ont perdu, a été recueilli par une bourgeoisie active et intelligente : c'est le Tiers-Etat qui a fait la Révolution et qui en a profité. La partie la plus nombreuse et la plus pauvre de la nation va donc se plaindre de n'avoir pas assez gagné à ce changement. Elle a obtenu cependant des bénéfices appréciables, la liberté personnelle, l'égalité civile et juridique : mais elle juge, en 1815, qu'elle n'a pas obtenu des améliorations économiques suffisantes. A ce point de vue, il faut distinguer entre les habitants des campagnes et ceux des villes.

Les paysans ont gagné à la vente des biens nationaux. Ils ne sont plus « vilains », « serfs », taillables à merci, courbés sous les dîmes et sous les exigences du fisc ; quelques-uns d'entre eux sont même devenus propriétaires. Mais la majeure partie des biens nationaux ayant été rachetée par des membres du Tiers, ou par des marchands de biens qui les ont revendus aux bourgeois, la plupart des paysans ont dû se placer chez ces nouveaux propriétaires, soit comme fermiers, soit comme cultivateurs salariés. Leur condition, bien qu'adoucie, surtout juridiquement, est encore médiocrement satisfaisante.

Les ouvriers ont bénéficié à un degré encore moindre du nouvel état de choses. Leur nombre, très restreint au XVIIIe siècle, s'est accru au début du XIXe, à mesure que les découvertes scientifiques ont amené le développement de l'industrie, à mesure qu'une sorte d'émigration annuelle a grossi la population des villes au détriment de celle des campagnes. Ces ouvriers ont maintenant une tendance déplorable à considérer la société comme divisée en *classes*. Ils estiment que la bourgeoisie, plus ou moins mêlée aux débris de l'ancienne noblesse, forme désormais une classe possédante privilégiée. Ils ne se rendent pas compte que le plus humble d'entre eux pourra, par son intelligence et son activité, prendre rang dans cette classe, qu'aucune barrière infranchissable n'en interdit l'entrée. Ils se considèrent

eux-mêmes comme formant une classe ouvrière non-possédante, la classe prolétarienne, distincte par les intérêts, par l'instruction, par le genre de vie, de la classe dite bourgeoise et de la classe agricole. Ils s'indignent de l'abus du luxe : ils soutiennent que la propriété doit être le fruit du travail, et non la conséquence de l'occupation ou de la tradition héréditaire : ils réclament la possibilité de posséder un minimum de bien-être.

Il faut reconnaître que, si beaucoup de possédants justifient par leurs travaux, soit dans les carrières libérales, scientifiques, littéraires, ou artistiques, soit dans l'industrie ou le commerce, la détention d'une certaine aisance, la forme individualiste de la législation permet à quelques-uns de ces membres de la bourgeoisie de réaliser d'énormes accumulations de biens. Les nouvelles lois du Code civil tendent pourtant à morceler les biens, mais la grande propriété se reforme souvent par des mariages ou des donations.

L'ouvrier déplore de n'avoir à lui que sa « force de travail », tandis que les instruments de travail, terre, machines, argent, ce qu'on appellera bientôt « le capital », reste aux mains de quelques-uns. « Qu'importe, dit-il, que la Révolution lui ait donné la liberté : sans biens matériels, la liberté n'est qu'un droit abstrait, ce n'est pas un fait. Qu'importe la suppression des corporations, des maîtrises et des jurandes, de toutes les entraves apportées jadis au travail, si l'ouvrier perd en sécurité et en stabilité ce qu'il a gagné en indépendance, si son bien-être n'est pas augmenté. »

Les hommes de la Révolution ont cherché à certains moments à apporter quelque remède aux désharmonies économiques. Lorsqu'ils ont essayé, en 1790, de créer des ateliers nationaux au Champ de Mars, ils ont voulu appliquer un principe social de « droit de travail ». Lorsqu'ils ont fait, en 1793, des lois limitatives du prix des denrées (loi dite du maximum), des arrêtés sur le taux des salaires, des lois contre l'accaparement, lorsqu'ils ont décrété la taxe

des riches, lorsqu'ils ont posé le principe de l'impôt progressif, ils ont fait des actes de socialisme. Mais tous ces actes ont eu un caractère temporaire de « mesures de salut public » et non pas de réformes durables.

La formation d'une *grande industrie*, qui a lieu simultanément en France et en Angleterre après 1815, contribue, plus que tout autre phénomène économique, à la formation du socialisme. La découverte de la vapeur a enfanté un nouveau mode de travail, le *machinisme*. L'artisan est devenu l'ouvrier. Au lieu d'avoir l'outil à sa disposition, c'est l'homme qui est pour ainsi dire à la disposition de l'outil, de la machine. Une excessive *division du travail* s'opère, amenant des conséquences très heureuses pour la production, mais souvent fâcheuses pour l'ouvrier. Nous n'insisterons pas ici sur les inconvénients résultant de l'abus du machinisme. C'est surtout après 1830 que se produit le principal développement de la grande industrie, et c'est au début de la seconde partie de cette étude que nous examinerons ses conséquences sociales.

Les changements économiques amenés par la Révolution semblent donc insuffisants aux yeux des membres les plus pauvres et les plus nombreux de la société française. L'accumulation de propriétés en un petit nombre de mains est à peu près aussi grande en 1815 qu'en 1789.

II

Cette inégalité des fortunes ne suffirait pas à provoquer des revendications socialistes, si le XVIIIe siècle et la Révolution n'avaient suscité tout un courant d'idées philosophiques éminemment favorables à l'éclosion de ces revendications.

Tandis que tout ce qu'on a écrit ou fait en faveur de l'idée de *liberté*, avant et pendant la Révolution, façonne une majorité de cerveaux individualistes, ce qu'on a écrit ou dit sur la justice sociale et l'inégalité, façonne une minorité de cerveaux socialistes. Les livres de Rousseau, de Condorcet, de Mably, les discours de Mirabeau, de Robespierre, les manifestes de Babeuf sont lus et commentés, et quelques théories puisées dans ces livres nous apparaissent comme devant avoir une influence prépondérante sur certains esprits.

C'est d'abord la théorie dite « des droits naturels », ou « de l'état de nature », ou encore du « bon sauvage[1] ». Rousseau et les philosophes du droit naturel ont une défiance instinctive contre tout ce qui existe au nom de la tradition et de la coutume, au nom de l'évolution historique : ils appuient leurs théories sur la raison humaine, sur la conception de l'*homme en soi*, abstraction faite de tous les traits distinctifs accumulés dans l'individu par la race, par l'éducation, par l'histoire. Mais pour ne pas être accusés de se perdre dans l'abstraction et dans l'utopie, ils essayent d'étayer leur théorie sur une base prétendue scientifique et de démontrer que la réalisation du droit naturel est non seulement désirable, mais possible. Au lieu de considérer la liberté et l'égalité comme étant des formes perfectionnées de l'évolution des sociétés, ces philosophes placent le fondement de ces droits dans le passé le plus reculé de l'homme. Empruntant à Grotius, à Puffendorf, à Hobbes et à Wolf la fiction, l'hypothèse de l'*état de nature*, qui chez ceux-ci n'était qu'un procédé de discussion, ils cherchent à lui donner une réalité. Ils se reportent aux premiers temps de l'humanité, et posent trois faits comme étant infiniment probables. A cette époque, disent-ils, les hommes étaient *heu-*

1. Cette théorie est destinée à justifier aussi bien les revendications concernant la liberté que l'égalité, mais les penseurs prédisposés au socialisme s'attacheront presque exclusivement aux arguments concernant l'égalité.

reux : ils étaient heureux parce qu'ils étaient *libres* : ils étaient heureux parce qu'ils étaient *égaux*. Pourquoi les hommes actuels sont-ils maintenant corrompus et malheureux? Parce que la forme défectueuse des États créés par l'histoire a supprimé l'égalité et la liberté, et a sacrifié le bonheur de la majorité à celui de quelques-uns. Il faut donc changer la forme des États et des Gouvernements.

Ce tableau de la vie primitive, tracé par les écrivains du XVIIIe siècle, est, vers 1820, reconnu comme assez inexact : les hommes des anciens âges n'avaient guère de bonheur : ils en avaient sans doute moins que les prolétaires modernes : ils étaient aussi moins libres, socialement et économiquement. Il faut reconnaître qu'ils étaient assez égaux les uns aux autres, puisqu'ils vivaient tous dans une condition misérable ; si c'est une satisfaction pour un homme de constater que les autres hommes ne sont pas plus riches que lui, chacun d'eux avait cette satisfaction. L'âge d'or est un mythe, le bon sauvage est une fiction, mais le fait que ces hommes primitifs vivaient sous un régime de propriété égalitaire et communiste, est à peu près certain : et cela peut suffire aux esprits à tendance socialiste pour réclamer, à la place du régime actuel de propriété individuelle et inégale, l'essai d'un régime différent, analogue sous certains rapports à celui qui aurait été appliqué jadis.

La théorie des droits naturels a pour corollaire la critique du droit de propriété individuelle. « La propriété individuelle n'existait pas dans l'état de nature : elle n'est donc pas un droit naturel. Qu'elle soit fondée sur l'occupation, ou sur le travail, elle n'est qu'un droit *social*, réglementé et organisé par la société suivant les besoins, les intérêts d'une époque. La société peut donc modifier ou supprimer ce droit, le jour où il est devenu abusif et dangereux. »

Cette assertion, émise avant la Révolution par Rousseau, par Raynal, par Mercier, peut être grosse de conséquences,

au point de vue socialiste. D'autant plus que ces auteurs l'accompagnent de diatribes violentes contre le luxe : « tout ce qui est superflu, tout ce qui dépasse les besoins stricts de chaque individu, devrait pouvoir être confisqué : la frugalité devrait être considérée comme la vertu suprême dans un état démocratique. »

Certains mouvements oratoires de Rousseau, dirigés contre la propriété, tels que le fameux passage du « Discours sur l'Inégalité[1] », appartiennent au communisme le plus avancé : cependant, si l'on cherche la véritable pensée de l'écrivain dans l'ensemble de son œuvre, et non dans des fragments isolés de ses écrits, on constate qu'il n'y a encore chez lui qu'un socialisme en germe, en tendance, venant par moments prendre place à côté d'un grand nombre d'idées purement individualistes. Rousseau est un démocrate ardent, un partisan de la toute-puissance de l'État quand cet État est le peuple lui-même, mais ce n'est pas un adversaire systématique de toute propriété individuelle. Indirectement, par l'influence énorme qu'eurent ses théories de justice sociale, il fut l'artisan le plus important de la genèse du futur socialisme, sans qu'on doive pourtant le ranger lui-même parmi les écrivains socialistes.

C'est cette théorie « de la propriété considérée comme droit simplement social », qui inspire la phrase connue, prononcée par Mirabeau, le 10 août 1789 : « Je ne connais que trois manières d'exister dans la société : il faut y être mendiant, voleur ou salarié. Le propriétaire n'est lui-même que le premier des salariés. Ce que nous appelons vulgairement sa propriété, n'est autre chose que le prix que

1. « Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : « Ceci est à moi » et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux et comblant le fossé, eût crié à ses semblables : « Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous et que la terre n'est à personne. »

lui paye la société pour les distributions qu'il est chargé de faire aux autres individus, par ses consommations et ses dépenses : les propriétaires sont les agents, les économes du corps social. » Mirabeau subordonne donc nettement la propriété à l'utilité sociale : le propriétaire a un patron, la société ou l'État, qui peut lui retenir son salaire, s'il n'est pas satisfait de la manière dont il consomme ou gère ses biens. Quel argument pour le socialisme à venir !

On ne peut dire, il est vrai, que les hommes de la Révolution, même les Jacobins les plus avancés, les Danton, les Robespierre, soient communistes : ils reconnaissent qu'une certaine possession de biens matériels, garantie par la loi, est nécessaire. Dans leurs discours, dans les constitutions qu'ils votent, ils sanctionnent à plusieurs reprises « le droit pour l'individu de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie [1]. Robespierre dit à la tribune « qu'il trouve la communauté des biens plus chimérique encore que la loi agraire. » La loi agraire, c'est-à-dire le partage égal des biens, est réprouvée par la Convention qui vote, sur la proposition de Barrère, la peine de mort « contre quiconque proposera une loi agraire ou toute autre loi subversive de la propriété ».

Et cependant ces hommes, tout en n'étant pas communistes, sont partisans de ce qu'on pourrait appeler le *socialisme parcellaire*. « A chacun son champ ! », telle est la formule qui a la faveur de la plupart des Jacobins. La propriété individuelle peut être maintenue, elle peut être conciliable avec l'égalité, mais à condition qu'elle soit accessible à tous, et que chacun ait la faculté d'être propriétaire, fût-ce d'une parcelle de terre. Il faut assurer aux

1. *Constitution* de juin 1793. La rédaction de cet article est due à Condorcet. Robespierre avait proposé la définition suivante de la propriété : « le droit de jouir et de disposer de la portion des biens garantie par la loi ». Cette définition indiquait mieux le caractère social du droit de propriété.

plus pauvres un minimum d'existence matérielle, afin qu'ils puissent jouir de l'affranchissement qu'on leur a donné. Et, à une époque où la vie agricole est beaucoup plus développée que la vie ouvrière des villes, ce minimum d'existence matérielle prend la forme d'un champ.

Cette conception n'est pas communiste, mais elle est socialiste, suivant la définition que nous avons donnée du socialisme, « la tendance à une répartition équitable des richesses ». Elle sert de fondement à la plupart des transferts de propriétés accomplis par la Révolution : elle eût peut-être même abouti, si le gouvernement des Jacobins avait duré plus longtemps, à certaines mesures qualifiables (malgré les assertions verbales des orateurs de la Convention) de lois agraires, par exemple au partage entre les pauvres des terres disponibles ou abandonnées[1].

Nous retrouverons la théorie parcellaire chez plusieurs socialistes du XIX[e] siècle.

A côté de ces théories de l'état de nature, de la propriété considérée comme droit social et modifiable au gré de la société, de la division parcellaire, citons encore deux ou trois courants d'idées qui ont eu leur influence sur la formation du socialisme français.

— La doctrine que Condorcet développe dans son « *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* », pourrait être appelée *la doctrine de la perfectibilité*. Il n'adopte pas l'hypothèse du bonheur de l'homme dans l'état de nature, mais il essaye de démontrer que la liberté et l'égalité sont seules capables de développer la perfectibilité humaine, et en même temps de réaliser le bonheur, conséquence du perfectionnement. Au lieu d'indiquer le retour au passé comme un moyen d'atteindre ce

1. C'est la théorie que l'historien Benoît Malon appelle la « grande théorie jacobine bourgeoise » (*Histoire du socialisme*, I, 227) : partisan d'un communisme plus avancé, il qualifie cette théorie de « réactionnaire ».

bonheur, il affirme au contraire qu'il est tout entier dans l'avenir, dans le développement de l'esprit humain et des civilisations sociales. L'influence de Condorcet, considéré comme sociologue, sur les Saint-Simon, les Buchez, les Pierre Leroux, etc., est incontestable.

— Un nouvel ordre d'études s'est développé en France depuis 1770 : c'est celui qui s'attache aux rapports économiques existant entre les hommes, c'est la science de la production, de la consommation, de la répartition des richesses, c'est l'économie politique. Bien que les premiers économistes français (les physiocrates) tirent de cette étude des conséquences très favorables à l'individualisme, bien que leur devise : « Laissez faire, laissez passer » soit dérivée du principe de liberté, le fait seul de discuter l'origine et le développement de la propriété, du travail, de l'impôt, du commerce, fournit d'importants matériaux et un nouveau champ d'investigations aux partisans de l'idée de justice sociale. D'une même série de faits, on peut tirer des conséquences très différentes, très opposées : dans la sphère des sciences morales et politiques, les lois ne sont pas tellement absolues, que certains penseurs ne croient au temps et aux hommes le pouvoir de les modifier. Les physiocrates, tout individualistes qu'ils soient, reconnaissent les dangers de la concurrence. Un fait économique, que certains socialistes du XIX[e] siècle ont longtemps considéré comme une loi fatale et intangible, et qui est maintenant très discuté, « la réduction forcée des salaires au minimum nécessaire pour la subsistance », ou « *loi d'airain* », est mentionné pour la première fois par Turgot et Quesnay.

— Au début du XIX[e] siècle, l'esprit scientifique, l'esprit d'invention et d'analyse a pris un essor considérable. Les travaux et les découvertes des Newton, des d'Alembert, des Monge, des Lagrange, des Laplace, dans le domaine des mathématiques, de l'astronomie, de la physique, rapetissent singulièrement les prétendues supériorités basées sur la tra-

dition et la naissance. En face des lois et des phénomènes naturels, les inégalités sociales deviennent quasi ridicules et la science, surtout la science abstraite et déductive de l'époque, tend à niveler les esprits sous ses raisonnements logiques et universels.

— Mentionnons enfin tout un courant d'idées, né au XVIIIe siècle et très développé, surtout en littérature, dans les cinquante premières années du XIXe ; c'est la tendance à la sensibilité altruiste, à l'humanitarisme. Les élèves de Rousseau, de Diderot, de Bernardin de Saint-Pierre, essayent d'adoucir la morale individuelle et d'attendrir le cœur de l'homme, par le roman, par le théâtre, par l'esthétique champêtre et pittoresque. Les représentants de l'école romantique, André Chénier, Châteaubriand, Xavier de Maistre (en Allemagne, Schiller et Lessing), sont admirateurs de la nature, ennemis du luxe, de la sécheresse de la vie urbaine : ils se font les défenseurs de la pitié : ils réclament pour les déshérités le droit de vivre d'une vie modeste et poétique : « A chacun son champ... sa chaumière... et un cœur ! », diraient-ils volontiers en allongeant un peu la formule parcellaire. L'homme sensible est l'allié naturel de l'égalitaire : la sensibilité est assez également répandue dans toutes les classes de la société. Avec le philanthropisme on voit poindre des tendances cosmopolites, dirigées contre la guerre, en faveur de la fraternité universelle des peuples. Les hécatombes qui ont marqué l'épopée impériale servent d'argument à ces partisans des fédérations humanitaires.

Tous ces éléments accessoires, croyance à la perfectibilité, formation d'une science économique, accroissement de l'esprit scientifique, appel littéraire à la sensibilité, contribuent à encourager les idées de justice sociale. Et ces idées ajoutant leur influence aux causes économiques que nous avons exposées, la réunion de ces deux éléments provoque l'éclosion du mouvement socialiste contemporain.

Nous avons dit plus haut[1] pour quelles raisons ce mouvement allait prendre une plus grande ampleur que tous les mouvements socialistes des siècles précédents. Les écrivains socialistes français du XVIIIe siècle, les Meslier, les Morelly, les Mably, les Rétif de la Bretonne, les Linguet, les Gosselin, les Sylvain Maréchal, les Boissel, n'avaient pas professé de véritables doctrines, de systèmes liés[2]. Ils n'avaient produit que des vues fragmentaires ou des romans utopiques, dont l'imagination avait dirigé la composition beaucoup plus que le raisonnement.

Au XIXe siècle, les penseurs socialistes présentent des théories très étudiées et très raisonnées : ils ont la prétention que, dans leurs systèmes, tout se tienne et s'harmonise, principes cosmologiques, moraux, sociaux, politiques et économiques. On sent, à la lecture de ces œuvres, qu'on est en présence d'esprits dominés entièrement par la conviction la plus sincère : ils ont la foi socialiste.

A côté des socialistes théoriciens, le XVIIIe siècle avait eu des socialistes « d'action », tels que Babeuf, le chef de la fameuse conspiration des Égaux (1796). Le XIXe siècle aura aussi ses révolutionnaires, mais, dans la période que nous étudions, les socialistes violents n'auront qu'un rôle tout à fait secondaire. Les cours, les conférences, les articles de journaux permettent à la fougue des hommes d'action de se dépenser plus utilement qu'en conspirations ou en émeutes.

Dans la première partie de notre étude, c'est-à-dire à l'époque de la Restauration (1815-1830), nous nous trouvons en présence de trois principaux penseurs socialistes, Saint-Simon, Fourier et Sismondi.

1. Voir notre Introduction, *in fine*.

2. Il faut lire sur cette époque les ouvrages si intéressants et si documentés de M. A. Lichtenberger, *Le socialisme au XVIIIe siècle ; Le socialisme et la Révolution française* (Paris, F. Alcan, 1895 et 1899), et de M. Espinas, *La philosophie sociale du XVIIIe siècle et la Révolution* (Paris, F. Alcan, 1898).

Le premier de ces penseurs réussira à grouper autour de lui une petite secte d'intellectuels, d'ingénieurs, de savants. Le second exercera une influence sur quelques artisans et quelques membres de la petite bourgeoisie, mais cette influence ne se fera sentir qu'après 1830. Le troisième ne cherchera pas à faire école, mais il jettera les fondements de ce socialisme altruiste, tempéré, des hautes classes, fait de pitié et de désintéressement, ayant tout à perdre et rien à gagner matériellement à un remaniement social.

CHAPITRE II

SAINT-SIMON. — LE SYSTÈME INDUSTRIEL

I. — *La vie du comte de Saint-Simon.* — L'homme à projets et le spéculateur (1760-1797). — Le philosophe scientifique (1797-1815). — Le réformateur social et le chef d'école (1815-1825).

II. — *Sa philosophie générale.* Il évolue d'une conception scientifique, le *physicisme*, à une conception religieuse, le *nouveau christianisme.*

III. — *Sa morale.* La règle de travail. Le soulagement des classes pauvres. Caractère social de cette morale.

IV. — *Sa critique de l'organisation sociale.* Sa philosophie de l'histoire. Genèse et nécessité historique d'un système industriel.

V. — *Première forme (libérale) du système industriel.* Le pouvoir spirituel et temporel aux mains des savants et des industriels. Le développement de l'industrie (1802-1821).

VI. — *Deuxième forme (socialiste) du système industriel.* Adjonction des moralistes ou philanthropes aux savants et aux industriels dans le gouvernement spirituel et temporel. L'amélioration du sort de la classe la plus nombreuse (1821-1825). — Conclusion.

I

Si l'on eût prédit, vers 1715, au duc de Saint-Simon, l'auteur des *Mémoires*, l'orgueilleux historien de la monarchie absolue et de la noblesse féodale, que, cent ans plus tard, un de ses petits cousins édifierait tout un plan de réorganisation sociale au profit de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre de la société, il n'eût point voulu croire à cette prophétie. Ce fanatique admirateur des privilèges de naissance, qui regardait comme une insolence sans pareille

la présence de la femme d'un ministre non titré dans le carrosse du roi, qui élevait le respect du cérémonial à la hauteur d'une vertu morale, aurait renié le Saint-Simon révolutionnaire, fondateur d'une religion nouvelle, comme n'appartenant pas à ce sang de Charlemagne dont prétendaient descendre tous les Saint-Simon.

Le jeune Claude-Henry de Rouvroy, comte de Saint-Simon, né à Paris en 1760[1], commença peut-être par être fier de ses ancêtres, mais il ne puisa dans ce sentiment que le désir d'obtenir une gloire égale à la leur, et il résolut d'obtenir cette renommée par son intelligence et sa science plutôt que par son épée. Chaque matin son valet avait ordre de lui dire, en le réveillant : « Levez-vous, Monsieur le Comte, vous avez de grandes choses à faire. »

Un des traits distinctifs de son caractère était la persévérance, la ténacité. Dès l'âge de treize ans, il refusait de faire sa première communion, parce qu'il ne se sentait pas une foi suffisante : son père l'ayant fait enfermer à Saint-Lazare pour fortifier sa foi, il renversait le gardien, s'emparait des clefs et s'échappait.

Saint-Simon était donc, psychologiquement, un « volontaire ». Ce devait être aussi un intellectuel. Il avait reçu une éducation très complète, très philosophique (D'Alem-

1. La biographie la plus complète de Saint-Simon est celle de Hubbard (*Saint-Simon, sa vie et ses travaux*, 1857), mais elle est écrite d'après les souvenirs d'Olinde Rodrigues, par conséquent très apologétique. — MM. G. Weill (*Saint-Simon et son œuvre*, Perrin, 1894) et Charléty (*Histoire du Saint-Simonisme*, 1896) se sont inspirés d'Hubbard dans leurs excellents ouvrages. — Le premier volume de la grande édition des *Œuvres de Saint-Simon et Enfantin* contient également une biographie de Saint-Simon, rédigée peut-être par Fournel. — On peut consulter, sur la doctrine de Saint-Simon, outre l'ouvrage précité de Weill et les histoires générales du socialisme (Benoît Malon, Grün, Stein, Reybaud, Paul Louis...) : Warschauer, *Saint-Simon und die Saint-Simonisten* (Leipzig, 1892) ; Janet, *Saint-Simon et le saint-simonisme* (1879, Paris, F. Alcan) ; Booth, *Saint Simon and Saint-Simonism* (Londres, 1871) ; Faguet, *Politiques et moralistes* (tome II) ; H. Michel, *l'idée de l'État* (livre II, ch. 1), et les différentes publications émanées des saint-simoniens, citées par Charléty, p. 484.

bert y participa), et nous verrons se révéler chez lui, vers la quarantième année, un goût prédominant pour les théories générales et les vues synthétiques.

Mais il ne suffit pas de comprendre et d'agir. Il faut coordonner ses idées et ses actes. L'intellectualisme, même uni à la volonté, n'accomplit de grandes choses que lorsqu'il est dirigé par une tendance supérieure, la raison, le sentiment d'équilibre et d'harmonie morale. Or Saint-Simon, savant et tenace, reste incohérent, et ce défaut capital affaiblira considérablement la portée de son œuvre.

Comme tous les fils aînés des familles nobles, il suit d'abord la carrière des armes ; il fait la campagne d'Amérique avec Rochambeau et La Fayette, et se bat bien ; mais son esprit est porté à s'intéresser à la politique et à l'industrie, plutôt qu'aux opérations militaires. Il se passionne pour le *but* de la guerre, pour l'indépendance américaine, et non pour la guerre elle-même.

Il juge dès cette époque que la guerre ne doit pas être considérée comme une fin, mais comme un moyen. La guerre est un mal qu'il faut traverser à certaines époques pour arriver à des buts déterminés : ce ne doit pas être l'occupation rationnelle d'une vie individuelle, ni l'idéal permanent d'une nation : une grande race ne se sert de la guerre qu'au début de son développement, pour composer et assurer son unité : ce but atteint, elle ne doit plus s'élever au-dessus des autres que par ses progrès intellectuels et moraux.

Ce contact avec la nation américaine a certainement une influence sur l'esprit de Saint-Simon. Il admire le goût de ce peuple pour le travail industriel, pour la liberté, et conçoit (idée nouvelle pour l'époque) que le travailleur industriel peut être estimé à l'égal du soldat. Le génie simple, laborieux, moral de Benjamin Franklin le séduit au plus haut point.

Fait prisonnier à la sanglante bataille navale des Saintes

(1782) et interné à la Jamaïque, il occupe ses loisirs à étudier la possibilité de percer un canal interocéanien dans l'Amérique centrale et envoie son projet au vice-roi du Mexique. De retour en France, après le traité de Versailles, sa promotion au grade de colonel ne l'empêche pas de quitter le service : la vie militaire en temps de paix ne satisfait pas l'activité de son esprit. Il a besoin de se dépenser, il voyage en Hollande, en Espagne : à Madrid il se lie avec le banquier Cabarrus[1] et, de concert avec celui-ci, propose au gouvernement espagnol de réunir Madrid à la mer, au moyen d'un canal creusé par des soldats.

C'est bien une conception saint-simonienne, en quelque sorte avant la lettre, que cette idée ingénieuse d'occuper l'armée en temps de paix à de grands travaux d'utilité publique. Le projet même du canal était chimérique et le moyen d'exécution ne fut pas discuté.

En 1789, il rentre en France et renonce avec éclat à son titre de comte, à toutes les distinctions « impies » de la naissance. Il semble que le côté aventureux, réformateur de son esprit va pouvoir se donner carrière au milieu du bouleversement général. Il n'en est rien. Il ne joue aucun rôle politique dans le nouvel ordre de choses.

Ce n'est pas que la violence répugne à sa nature (comme nous le verrons pour Fourier) : sa raison n'est pas assez équilibrée pour être blessée par des excès. Ce n'est pas par crainte d'être traité par les siens d'apostat : le scrupule de caste lui est inconnu. C'est peut-être qu'au fond de lui-même l'idée démocratique est mélangée d'éléments aristocratiques : il redoute de pousser à l'excès le dogme de l'égalité.

A cette raison de principes s'ajoute un motif moins noble. Saint-Simon a profité de la Révolution pour faire fortune, en spéculant sur l'achat et la revente des biens nationaux.

1. Le père de cette Thérèse Cabarrus, si célèbre par sa beauté et son esprit, qui épousera successivement M. de Fontenay, le conventionnel Tallien et le prince de Caraman-Chimay.

En vain l'écrivain socialiste essaiera-t-il plus tard de justifier sa conduite : « la richesse lui aurait permis de créer des établissements philanthropiques ». Il est plus probable qu'à ce moment le goût du plaisir, de la spéculation, l'intérêt personnel, l'emporte dans son esprit sur les tendances humanitaires. La vie de Saint-Simon n'est pas un modèle de vie morale.

Associé à un diplomate allemand, M. de Redern, homme d'argent avec lequel il s'est lié à Madrid, il s'enrichit assez rapidement : emprisonné pendant onze mois sous la Terreur, il a la chance de ne point comparaître devant le tribunal révolutionnaire avant le 9 thermidor et de retrouver, au sortir de prison, sa fortune à peu près intacte. Tout lui réussit. Il commandite différentes entreprises commerciales : il se fait entrepreneur de messageries. Il mène une vie d'homme d'affaires, dans un luxueux hôtel où il tient table ouverte [1].

Son intelligence prime-sautière, sa force précoce de caractère vont-elles donc sombrer dans le plaisir ? Saint-Simon ne sera-t-il qu'une manière de Barras ? Non : il sera sauvé de cette déchéance par une idée qui couve en lui et que nous pourrions appeler « l'idée d'utilité humanitaire ».

Cette idée, il l'avait déjà à l'état embryonnaire, lorsqu'il écrivait à son père vers 1780 : « Faire un travail scientifique utile à l'humanité, tel est le principal but que je me propose dans la vie ». Il l'avait, quand il allait écouter à l'école du génie de Mézières les cours de Monge, s'asseyant, lui colonel, à côté de simples soldats. C'est cette idée qui, dans la prison du Luxembourg, en 1793, évoquait devant lui l'ombre de Charlemagne, et l'appelait, par la bouche de son ancêtre présumé, à la plus haute renommée

1. La famille du Saint-Simonien Gustave d'Eichthal, a communiqué à M. G. Weill des documents inédits intéressants sur cette période de la vie de Saint-Simon, notamment les mémoires inédits de Fourcy.

philosophique. Cette vocation, longtemps contrariée, étouffée par le bruit de la vie extérieure et intéressée, finit par reparaître au moment où chez lui la jeunesse fait place à la maturité. Il est encore temps, pour Saint-Simon, vers l'année 1797, de mener à bien une vie fructueuse. Ce n'est donc pas par une brusque révélation, par une vision de chemin de Damas, que s'inaugure cette seconde période de la vie de Saint-Simon. Au contact de certains savants, Lagrange, Monge, Berthollet, qu'il a le bon esprit de recevoir chez lui, il comprend peu à peu la grandeur de la science théorique. Il n'a admiré jusqu'alors que les applications de la science, ses résultats pratiques et industriels. La conversation de ces hommes supérieurs lui permet de saisir tout ce que la science peut renfermer de philosophie. Cette impression réveille en lui la vocation assoupie et s'amalgame à elle. L'idée vague de sa jeunesse prend une forme, un corps, devient ce que Taine appelle une idée maîtresse et Fouillée une idée force. Désormais il va consacrer sa vie à découvrir un système de philosophie scientifique, sur lequel il pourra édifier une réorganisation de la société.

Avec une clairvoyance et une modestie étonnantes chez cet esprit orgueilleux, il s'avoue à lui-même que son éducation scientifique est à faire et il se remet, à l'âge de trente-huit ans, à suivre des cours. Il étudie d'abord les mathématiques et la physique à l'école polytechnique, puis la chimie et la physiologie à l'école de médecine. Il renonce aux spéculations financières qui absorbent son temps et son intelligence, il liquide son association avec M. de Redern, dans des conditions assez désavantageuses. La fortune restreinte qui lui reste, il la consacre maintenant, non plus au plaisir, mais à fonder des cours gratuits, à payer des expériences physiologiques, à secourir les jeunes savants qui ne peuvent, faute d'argent, terminer leurs études[1].

1. Dupuytren et Poisson sont les plus connus de ces jeunes gens dont il aida les débuts.

Son intelligence s'élargit, mais son caractère reste susceptible de certaines bizarreries qui touchent à l'extravagance. Citons-en une et non des moindres. Dix mois après s'être marié avec une demoiselle de Champgrand, il obtient de celle-ci qu'elle consente à un divorce par consentement mutuel : il n'a rien à reprocher à son épouse, mais il vient d'apprendre que Mme de Staël est devenue veuve. Bien qu'il ne l'ait jamais vue, il désire l'associer à sa vie et à l'exécution de ses projets grandioses. Il répudie sa femme, les larmes aux yeux, paraissant obéir à une « raison d'État ». Il part pour Coppet. Mme de Staël, craignant sans doute d'être répudiée à son tour, si Saint-Simon rencontre dans l'avenir une femme supérieure à elle, et ne le jugeant pas très sain d'esprit, l'éconduit.

C'est à Genève, où il s'arrête en quittant Coppet, qu'il écrit son premier ouvrage : *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains* (1802). Puis il voyage en Allemagne et en Angleterre, amassant des observations et des documents. Quand il revient à Paris, il s'aperçoit qu'il est ruiné (1805).

Dès lors sa vie matérielle ne sera qu'une lutte continuelle contre les besoins d'argent : mais la souffrance, cette accoucheuse des grandes pensées, mûrira son esprit et réveillera son énergie trop souvent dispersée dans les futilités et le désordre.

Il échappe pendant quelques années à la misère complète, grâce au bon cœur d'un de ses anciens domestiques, Diard, qui le recueille chez lui. Il peut ainsi continuer ses études et publier successivement plusieurs traités : l'*Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle* (1808), *les Lettres au bureau des Longitudes, la Nouvelle Encyclopédie*. C'est surtout dans des opuscules, dans de petits traités que Saint-Simon a exposé son système : son esprit confus et heurté ne se prête pas à l'édification d'une œuvre compacte et de haute envergure. La pensée, chez lui, se fait jour par à-coup et par illuminations subites.

En 1810, la mort de Diard le laisse dans le plus extrême dénûment. Il va être contraint de travailler pour vivre. Il devrait accepter de bonne grâce cette nécessité. N'a-t-il pas professé à plusieurs reprises que tous les hommes doivent travailler? Oui, mais il a dit aussi que les philosophes, les penseurs doivent être nourris par leurs concitoyens, et que leurs travaux désintéressés sont aussi légitimes que les travaux lucratifs des autres hommes. Il s'efforce donc d'échapper à la sujétion d'un emploi quotidien, et de trouver des ressources qui lui permettent de continuer ses recherches philosophiques. Cet homme si infatué de lui-même sacrifie son amour-propre à l'intérêt de son œuvre. Il s'adresse à sa famille, et en obtient une petite pension, grâce à laquelle il achève son *Mémoire sur la science de l'homme* (1813), et son *Travail sur la gravitation universelle*. Ne pouvant les faire imprimer, il en fait tirer quelques copies qu'il envoie aux savants les plus en vue : une lettre, jointe aux mémoires, se termine ainsi : « C'est la passion de la science et du bonheur public qui m'a fait tomber dans cet état de détresse ; ainsi, c'est sans rougir que je puis demander les secours nécessaires pour me mettre en état de continuer mon œuvre. » On se demande s'il faut blâmer l'entêtement du gentilhomme philosophe, qui aime mieux implorer la charité que s'astreindre dignement à un emploi lucratif : ou s'il faut admirer cette énergie, qui ne veut dérober aucun moment à sa foi philosophique.

L'événement lui donna partiellement raison. Bien que les savants lui eussent fermé leurs portes comme à un déséquilibré besoigneux, bien que Napoléon eût refusé de lire ses mémoires, comme empreints d'une « idéologie » absurde, il put constater que l'attention publique commençait à se fixer sur lui. Ce ne furent pas ses traités scientifiques qui lui amenèrent des lecteurs, mais deux brochures politiques qu'il écrivit en 1814 et 1815 : *La réorganisation de la Société européenne ; les Opinions sur les mesures à*

prendre contre la coalition de 1815. En face du bouleversement européen, provoqué par la chute de Napoléon, l'opinion se passionnait pour les questions de politique générale. Il était très adroit, très opportun de dire son mot sur ces questions et de le dire d'une façon hardie et originale. Saint-Simon soutint dans ces brochures la thèse, paradoxale en 1815, d'une entente entre la France et l'Angleterre : cette idée qui le fit traiter alors de mauvais citoyen, ne devait pas être désavouée par Louis XVIII et plusieurs de ses ministres. Ces brochures ne furent donc pas populaires; mais elles furent lues avec intérêt dans certains milieux libéraux, et même dans l'entourage du roi.

Il est probable que les aperçus souvent pratiques et la forme assez précise de ces écrits politiques furent inspirés à Saint-Simon par un jeune secrétaire qu'il s'était donné, Augustin Thierry[1]. Le futur historien, âgé de vingt ans, délaissant l'Université au sortir de l'École normale, pour se consacrer à la production littéraire, devait être pour Saint-Simon un auxiliaire précieux. Le style sobre, la pensée critique et réfléchie du secrétaire vinrent heureusement corriger les inspirations désordonnées du maître.

Le succès de ces brochures marqua un nouveau tournant dans l'évolution de la pensée de Saint-Simon. Le savant, en quête d'un système théorique sur lequel il pût fonder une réorganisation de la société, fit place au propagandiste pratique. Le public n'ayant pas prêté attention à ses déductions scientifiques et ayant au contraire témoigné de l'intérêt pour les considérations politiques et matérielles qu'il lui avait présentées, il en conclut que l'époque n'était pas favorable aux discussions spéculatives. Aux générations qui avaient goûté à l'activité fébrile de l'épopée impériale, il fallait offrir des idées susceptibles d'être traduites en faits

1. Les deux brochures portent, du reste, le nom d'Augustin Thierry à côté de celui de Saint-Simon.

précis. Il fallait essayer d'agir sur la conduite, la volonté, plus que sur le raisonnement. Une doctrine nouvelle devait, pour réussir, revêtir une enveloppe pratique, sociale, morale, et peut-être prendre la forme d'une religion plutôt que celle d'un système philosophique.

Le premier écrit de cette nouvelle période s'intitula : l'*Industrie, ou Discussions politiques, morales et philosophiques, dans l'intérêt de tous les hommes livrés à des travaux utiles et indépendants* (1817). Ce n'était plus un petit traité, c'était une œuvre importante en quatre volumes, à laquelle avaient participé non seulement Augustin Thierry et Saint-Aubin, mais un jeune homme promis à une haute renommée philosophique, Auguste Comte [1]. Pour la première fois, le système dit « industriel » était exposé dans ses grandes lignes. « L'*Industrie* » ne fut imprimée que grâce aux souscriptions d'un certain nombre de banquiers et de savants. Beaucoup de ceux-ci, après la lecture de l'œuvre, renièrent ouvertement l'auteur [2] ; il ne put guère compter à l'avenir sur l'aide de ces grands industriels, auxquels il offrait pourtant le premier rang dans la cité nouvelle, mais qu'il effrayait par son audace subversive.

En 1819 paraît le *Politique* ; en 1820, l'*Organisateur*. Une phrase de ce dernier livre, peu respectueuse pour les capacités intellectuelles des princes de la famille royale, lui vaut d'être traduit en cour d'assises. Heureux que cette occasion lui soit offerte d'occuper le public de ses idées, il se défend brillamment et est acquitté. Il essaye de répandre sa doctrine avec un acharnement étonnant, présentant aux industriels, aux cultivateurs, aux électeurs de Paris, au roi

1. Le premier volume est tout entier de Thierry et de Saint-Aubin ; le troisième aurait été rédigé par Comte. (Hubbard., *op. cit.*, 78 et 81). — Sur les rapports de Saint-Simon avec Comte, consulter l'ouvrage précité de Weill (p. 195 et suiv.) et la remarquable étude de Lévy-Bruhl (*La philosophie d'Auguste Comte*, Paris, F. Alcan, 1900, p. 8).

2. Cependant Laffitte lui resta fidèle.

lui-même, de véritables plaidoyers sous formes de lettres (réunies en volume sous le titre de *Système industriel*). Il sent qu'un effort suprême est nécessaire : il a dans la tête le plan d'un catéchisme pratique qui précisera son système industriel : mais il ne trouve pas de souscripteurs pour publier cette œuvre, et, brusquement, le désespoir s'empare de lui. Il se tire un coup de pistolet dans la tête : par miracle les chevrotines n'atteignent pas le cerveau ; il en est quitte pour la perte d'un œil (mars 1823).

Il semble que ce coup de désespoir adoucisse la destinée. Deux mois après cet événement, un financier israëlite, Olinde Rodrigues, s'éprend du système de Saint-Simon et lui vient généreusement en aide. Un homme de lettres, Léon Halévy, un médecin, Bailly, un juriste, Duvergier, se groupent autour de lui et forment un petit cénacle de disciples [1]. L'espoir pénètre en son cœur : s'il ne lui est pas réservé d'être le législateur suprême qu'il a pu rêver de devenir, il pourra peut-être former des élèves qui répandront l'évangile après lui. Il est plus heureux, plus calme ; ses idées prennent une forme attendrie, sentimentale. En vieillissant, il dépouille le matérialisme qui avait marqué son âge mûr : l'idéalisme pénètre en ses théories. Il prêche toujours la religion de l'humanité, mais cette humanité a sans doute une Puissance suprême au-dessus d'elle, et son devenir est plus consolant que ne le veulent les « savants ». Il a vu la mort de très près, et en a gardé l'empreinte.

Les derniers ouvrages de Saint-Simon, le *Catéchisme des Industriels* [2], les *Opinions littéraires, philosophiques et indus-*

1. Rouget de l'Isle compose pour lui : *le Chant des industriels.*

2. C'est à l'époque de la publication de ce *Catéchisme* qu'Auguste Comte se sépara de son maître et ami. Il se sentait en divergence d'opinions et surtout de méthode avec ce nouveau Saint-Simon qui abandonnait les démonstrations scientifiques pour les prédications morales. Il ne se doutait pas qu'il accomplirait lui-même, à la fin de sa vie, une évolution semblable. — Un historien du socialisme, Benoît Malon, range Auguste Comte parmi les

trielles, le *Nouveau christianisme*, sont empreints de cette tendance spiritualiste : les conseils de réforme morale y tiennent une place importante à côté des plans de réformes sociales.

C'est au moment où il prépare la publication d'un journal hebdomadaire, destiné à vulgariser sa doctrine, que Saint-Simon est frappé par la mort. Ses derniers jours sont empreints d'une sérénité remarquable. On pourrait presque dire que sa fin a quelque chose de socratique. En face de la mort, cet homme ne songe qu'à ses travaux. Insensible à la souffrance physique, dominé par l'*idée fixe*, il cause avec ses disciples de l'avenir de sa doctrine, jusqu'à ce que sa langue paralysée fasse défaut à sa pensée : « Donner à tous les membres de la société, dit-il, la plus grande latitude pour le développement de leurs facultés, tel fut le but de toute ma vie... Le système religieux du moyen âge n'est plus en harmonie avec le progrès des sciences positives, mais il ne faut pas conclure de là qu'il doit disparaître : il doit seulement se mettre d'accord avec la science... Vous arrivez à une époque où des efforts bien combinés doivent avoir le plus grand succès : la poire est mûre, vous devez la cueillir. » C'est donc plein de foi et d'espoir que Saint-Simon meurt, à 66 ans, le 19 mai 1825.

Sa vie et son caractère ont été sévèrement jugés par les historiens. L'un d'eux, et non le moins brillant, soutient que c'était un fou très intelligent[1]. Il semble qu'en dressant son bilan psychologique, on puisse être un peu plus généreux à son égard.

Nous avons dit qu'il fallait compter à son actif une volonté remarquable. L'homme qui, en 1797, s'était tracé

penseurs socialistes. Auguste Comte philosophe positiviste, sociologue, fondateur d'une religion, ne nous semble pas avoir jamais recherché les moyens « d'établir une équitable répartition des richesses entre les membres de la société », et par conséquent ne paraît pas devoir être compris parmi les penseurs socialistes.

1. Faguet, *Politiques et moralistes*, t. I, p. 1.

le programme suivant : « *Mener dans la vigueur de l'âge la vie la plus originale et la plus active possible : prendre connaissance de toutes les théories et de toutes les pratiques : parcourir personnellement toutes les classes et toutes les positions sociales : — consacrer sa vieillesse à résumer toutes ces connaissances et observations, et à en établir les principes* », et qui a appliqué ce programme, l'homme qui, pour suivre une idée, a préféré la misère à la tranquillité d'une vie médiocre, mais aisée, fut un tempérament éminemment énergique. « Pour faire de grandes choses, il faut être un passionné », disait-il à son lit de mort à Olinde Rodrigues, en prenant le mot passionné dans le sens de volontaire.

Quant à son intelligence, on ne peut dire qu'elle fût vraiment déréglée. Saint-Simon fut quelquefois bizarre, son raisonnement manqua souvent de clarté, mais du moment que son *idée maîtresse* de réformation sociale n'était pas une idée déraisonnable, on n'est pas en droit de conclure que l'homme qui l'a poursuivie fût un fou. Cette intelligence très déliée eut même des intuitions que la science et la philosophie devaient plus tard confirmer.

Enfin Saint-Simon voulut sincèrement le bien de l'humanité. Au XVIII[e] siècle, on eût dit que c'était une âme sensible ; au XIX[e], on dira, en se servant d'une expression créée précisément par l'ami de Saint-Simon, Auguste Comte, que c'était un altruiste convaincu.

Malheureusement, cette volonté, cette intelligence, cet altruisme ne furent pas suffisamment coordonnés en son cerveau. Il manqua à cet « humanitaire », capable d'avoir des éclairs de génie, l'unité de pensée ou d'action qui fait les grands hommes. Il voyait grand, il annonçait, sur un ton d'oracle, qu'il avait conçu de vastes synthèses où les idées les plus générales découlaient les unes des autres, « où tout se tenait ». Puis, quand il écrivait, quand il donnait un corps à ses pensées, elles diminuaient d'am-

pleur et se mêlaient ensemble dans une confusion pénible.

Voyons, par l'examen de ses œuvres, quelle contribution il a apportée à l'évolution des idées sociales de son siècle.

II

Saint-Simon a cru, pendant quelques années, qu'il pourrait trouver dans la science les lois suprêmes de la formation de l'univers et de sa destinée : il s'est figuré que la religion pouvait être une science, la plus générale de toutes, ou plus exactement la réunion des lois fondamentales des diverses sciences.

Dans la dernière partie de sa vie, il a dû reconnaître que certaines lois suprêmes du monde dépassent le domaine de l'expérience et de la science, et que la religion ne peut se confondre avec la science. Ne pouvant fonder une religion *scientifique*, mais toujours désireux de donner aux hommes une base générale pour étayer leurs rapports sociaux, il a jeté les fondements d'une religion *morale*.

Il commence par être nettement matérialiste [1]. L'univers n'est pour lui qu'un espace rempli de matière. La matière existe sous deux formes, solide et fluide. Tous les phénomènes sont les effets de la lutte existant entre les solides et les fluides [2]. La pensée est une attraction matérielle : elle est un résultat du mouvement du fluide nerveux [3].

1. C'est dans l'*Introduction aux travaux scientifiques*, dans les *Lettres au Bureau des longitudes*, dans les *Mémoires sur la science de l'homme et sur la gravitation universelle*, que nous trouvons ses principales vues sur l'organisation de l'univers.

2. T. I, p. 166. Nos indications bibliographiques se réfèrent à l'édition des *Œuvres choisies de Saint-Simon*, parue à Bruxelles en 1859.

3. I, 170. — Ce matérialisme devient incompréhensible quand il dit : « Nous *imaginons*, quand l'action des fluides est prédominante dans les actes de notre intelligence : nous *raisonnons*, quand l'action des solides est prépondérante. » (I, 176.) Qu'est-ce que cette pensée qui n'est même pas composée

« L'idée Dieu n'est qu'une création de l'homme : ce n'est pas autre chose que l'idée de l'intelligence humaine généralisée[1]. La spiritualité, l'éternité, la prévoyance suprême, tous ces attributs de Dieu sont en opposition les uns avec les autres. Cette idée Dieu étant insuffisante, il faut en trouver une autre qui la remplace. »

Ici, Saint-Simon ne s'explique pas clairement. Il semble qu'il considère l'univers comme étant uniquement régi par la loi de *gravitation* ou *d'attraction universelle*, découverte par Newton, et appliquée par ce savant aux seuls phénomènes physiques[2]. « L'idée de gravitation doit être pour les physiciens ce que l'idée Dieu est pour les théologiens, et doit remplacer celle-ci[3]. »

Mais le matérialisme de Saint-Simon ne reste pas longtemps un matérialisme terre à terre, donnant une explication purement mécanique de l'univers, comme celui d'un Épicure, d'un Lamettrie, d'un d'Holbach, d'un Büchner. Nous le voyons peu à peu évoluer, se transformer, et c'est dans cette transformation qu'il nous apparaît comme précurseur, sur bien des points, de l'évolutionnisme de Spencer et du positivisme de Comte. Les caractères principaux de ce matérialisme transformé peuvent être groupés autour de plusieurs idées maîtresses.

1° Saint-Simon a la conviction que l'univers est construit, non au hasard du mouvement et de la matière, mais suivant un *plan méthodique* dont on retrouve l'application dans tous les êtres, dans les plus vastes comme dans les plus petits, dans les planètes comme dans tous les organismes vivants.

« L'homme est un petit univers. Le mécanisme de l'uni-

d'un fluide spécial, mais qui est composée à la fois de fluide et de solide, d'imagination fluide et de raisonnement solide. »

1. I, 217.

2. I, 157 et suiv. Nous retrouverons dans le système de Fourier la même prédilection pour la loi de Newton.

3. II, 175, 219, et *passim* dans tout le *Mémoire sur la gravitation universelle*.

vers et le mécanisme de l'homme sont les mêmes, à la dimension et à la durée près. L'homme se rend compte des relations de quantité et de qualité extérieures à lui, par la raison que, dans lui, se font toutes les différentiations et les intégrations de quantité et de qualité[1]. » Ne semble-t-il pas que ce passage soit extrait des *Premiers principes* de Spencer ?

Saint-Simon a l'intuition que toutes les espèces sortent les unes des autres par un phénomène d'évolution progressive. « L'homme n'a pas été primitivement séparé des autres animaux par une forte ligne de démarcation ; sa structure, tant interne qu'externe, est simplement plus avantageuse que celle des animaux[2]. »

« L'intelligence générale et l'intelligence individuelle se développent d'après la même loi. L'enfant ne se préoccupe d'abord que de sa nourriture, puis il devient constructeur, joueur ; le jeune homme est artiste ; l'homme fait est actif et guerrier ; l'homme mûr est raisonneur et savant. De même, les Égyptiens ont été surtout constructeurs, les Grecs, artistes, les Romains, guerriers, les Arabes, savants[3]. » C'est dans des aperçus de ce genre[4] qu'Auguste Comte a pu puiser la première idée de sa loi des trois États. Et n'est-ce pas à Saint-Simon qu'Auguste Comte a emprunté le mot qui résume sa doctrine : « Toutes les sciences, dit notre auteur, doivent être traitées par la méthode *positive*.... la philosophie, qui est la science générale, deviendra de plus en plus *positive*[5]. »

2° Le matérialisme de Saint-Simon est *large* et *généra-*

1. I, 111.
2. I, 171.
3. I, 177 et II, 105.
4. Voir également II, 210. N'y a-t-il pas dans ces développements comme une prescience de ces méthodes nouvelles de la psychologie moderne, qu'on nomme savamment *phylogénèse* et *ontogénèse*, c'est-à-dire étude du développement psychique de la race et étude du développement psychique de l'individu ?
5. II, 21 et 14.

lisateur. Il ne sacrifie pas les idées générales et philosophiques aux assertions expérimentales et purement scientifiques : il voudrait, au contraire, donner à ces assertions qui ont fait de si énormes progrès dans les siècles précédents, une plus haute portée.

Newton et Locke, les deux plus grands esprits des XVII[e] et XVIII[e] siècles, ont fait, grâce à la méthode expérimentale et à posteriori, grâce à l'analyse, des découvertes remarquables : l'un, dans le monde physique, s'est élevé du simple phénomène de la chute d'une pomme jusqu'à la gravitation : l'autre, dans le monde psychologique, s'est élevé de l'étude des sensations jusqu'à la loi de perfectibilité de l'esprit humain[1]. Ils ont fondé deux grands ateliers où tous leurs successeurs ont travaillé après eux. Mais ces successeurs, les Lagrange, les Laplace, les Condorcet, les Condillac, se sont attardés dans les vallées au lieu de monter sur les sommets : ils ont négligé les théories au profit des faits. Il faudrait maintenant un Descartes, pour dresser la carte générale du pays scientifique, pour faire ce que Saint-Simon considère comme le principal desideratum de la philosophie de son époque, « une bonne encyclopédie ».

Saint-Simon avoue assez clairement qu'il souhaite être lui même le Descartes moderne[2], et qu'il aspire à présenter à Napoléon ce tableau général de la science moderne que l'Empereur avait réclamé à l'Institut[3]. Mais les forces lui font défaut, et il ne peut que tracer un tableau encyclopédique assez bizarre, dont la progression se fait des branches au tronc au lieu de s'effectuer des racines aux branches, et dont il ne donne même pas un commentaire scientifique[4].

1. I, 75.
2. Son admiration pour Descartes est sincère et se manifeste dans ses ouvrages à de nombreuses reprises.
3. I, 62.
4. I, 151.

L'esprit philosophique lui fait encore plus défaut, quand il veut asseoir sur la base de cette encyclopédie ce système nouveau, cette religion de la science, qu'il appelle « le *physicisme*. » L'homme a beau vouloir resserrer son horizon dans le domaine des sciences pures, il arrive un moment où il est fatalement débordé par les tendances métaphysiques, religieuses ou morales. Auguste Comte lui-même, le plus « positif » des philosophes, est un exemple de cette nécessité : son positivisme a abouti à un large humanitarisme. Saint-Simon, avec son imagination passionnée n'échappera pas à cette loi.

3° Le matérialisme de Saint-Simon, tout en critiquant les religions révélées, est cependant *tolérant* à leur égard.

Il ne faut détruire les anciennes croyances qu'après les avoir remplacées par de nouvelles. « L'homme raisonnable ne quitte sa vieille maison qu'après avoir terminé la construction de celle qui doit la remplacer[1]. Le déisme est utile, surtout en politique, car c'est encore la meilleure manière qu'on ait trouvée de motiver les hautes dispositions législatives[2]... On craint que les prêtres ne ressaisissent le pouvoir qu'ils ont perdu : il serait plus raisonnable de craindre que les prêtres catholiques ne perdent le peu de considération que le gouvernement leur a laissé, avant que l'esprit humain ait fait assez de progrès pour pousser le nouveau système scientifique au point de le faire servir de base à une nouvelle religion[3]. »

Voilà une tolérance que l'on pourrait recommander à bien des représentants du socialisme contemporain. Il est vrai que cette tolérance est un peu dédaigneuse : « Je crois que la force des choses, dit-il, veut qu'il y ait deux doctrines distinctes : le physicisme pour les gens instruits et le déisme pour la classe ignorante[4]. La religion vieillit de

1. II, 228.
2. I, 219.
3. I, 214.
4. I, 214.

même que les autres institutions : elle a besoin d'être renouvelée au bout d'un certain temps : toute religion est une institution bienfaisante à son origine : mais il faut que le clergé soit considéré. et pour cela il faut qu'il soit le corps le plus savant : autrement la religion devient oppressive. » Si la religion n'est plus d'accord avec les découvertes de la science. il faut la modifier, la transformer, essayer de créer une religion scientifique.

Si Saint-Simon est tolérant envers les religions traditionnelles, c'est qu'il y a au fond de son esprit et de son caractère une tendance sentimentale qu'il cherche en vain à étouffer sous les principes abstraits de la logique et de la science. Il veut être matérialiste. il se force pour l'être pendant quelques années. Mais dans ses essais perpétuels de concilier la science et la religion. de fonder une religion scientifique, c'est le *côté religieux qui finit par l'emporter*. Le vrai matérialiste n'emploie pas cette expression « religion » qui est pour lui dénuée de sens ou contraire à la raison. Saint-Simon ne veut pas supprimer toute religion, ce qui est la thèse matérialiste : il veut remplacer la religion existante par une religion plus parfaite.

Il y a dans le *Travail sur la gravitation universelle* un épisode (pour se servir d'un terme cher à Saint-Simon lui-même et qui prouve combien sa pensée aimait à vagabonder), fort joliment écrit et pensé. C'est un discours de Socrate à ses élèves[1]. Socrate prévoit que ses disciples et les philosophes qui viendront après eux, se partageront en deux groupes, l'un qui s'appuiera sur l'intuition et l'analyse psychique, l'autre sur l'expérience et l'observation scientifique : Socrate recommande à tous ces philosophes de l'avenir de se rendre compte de leurs aptitudes. et de restreindre leurs études conformément à leur forme d'esprit ;

1. II, 201 et suiv.

que Platon étudie l'homme, le monde de la pensée, le *petit monde* : qu'Aristote étudie le monde extérieur, l'univers des choses, le *grand monde* : le premier fera d'excellente morale, le second d'excellente physique. L'essentiel est de ne pas se tromper sur ses aptitudes.

Or il semble bien que Saint-Simon se soit trompé pendant longtemps en croyant appartenir au groupe scientifique, tandis qu'en définitive, et il le sentira dans ses dernières années, il appartient au groupe idéaliste [1].

C'est dans le fragment intitulé : « *le Nouveau Christianisme* » que aint-Simon Saffirme principalement son évolution religieuse. Après avoir critiqué toutes les religions et particulièrement les religions chrétiennes, notre novateur annonce la formation d'un christianisme épuré. « Le « nouveau christianisme » sera une sorte de retour à l'évangile primitif du Christ et des apôtres, dégagé de tout ce que les Églises y ont ajouté. De nos jours, Tolstoï fait une tentative analogue de rénovation du christianisme.

Saint-Simon déclare dans ce dernier écrit, « qu'il croit en Dieu, que la religion chrétienne est d'origine divine : le principe chrétien est le principe le plus général que les hommes aient jamais employé, la théorie la plus élevée qui ait été produite depuis dix-huit siècles [2]. L'intelligence qui a posé, il y a dix-huit siècles, le principe régulateur de la conduite humaine, a évidemment un caractère surhumain ».

Malheureusement le réformateur a été arrêté par la mort au moment où il s'apprêtait à exposer comment il conce-

1. Déjà, en 1802, il prétendait avoir entendu Dieu lui parler en songe : dans cette vision, Newton apparait aux côtés du Seigneur comme une sorte de Christ (I, 40). Et toutes les « *Lettres d'un habitant de Genève* » sont colorées de cette teinte mystique. — En 1813, dans le *Travail sur la gravitation*, bien qu'il soit plongé dans ses recherches scientifiques, il écrit : « L'idée de la gravitation n'est pas en opposition avec celle de Dieu, puisqu'elle n'est autre chose que l'idée de la loi immuable par laquelle Dieu gouverne l'univers. » (II, 226.)

2. III, 321, 320.

vait le dogme chrétien rénové. Il est du reste probable que le dogme et le culte de la nouvelle religion eussent été subordonnés à sa morale. « La doctrine de la morale, dit-il, sera considérée par les nouveaux chrétiens comme la plus importante : le culte et le dogme ne seront envisagés par eux que comme des accessoires, ayant pour objet principal de fixer sur la morale l'attention des fidèles de toutes les classes.

« Le véritable christianisme doit rendre les hommes heureux, non seulement dans le ciel, mais sur la terre ; ce n'est pas sur des idées abstraites qu'il faut fixer l'attention des fidèles; c'est en employant convenablement les idées sensuelles (le mot « idées sensuelles » est pris ici dans le sens de sentiments naturels, de tendances vitales), et en les combinant de manière à procurer à l'espèce humaine le plus haut degré de félicité, qu'on parviendra à fonder le nouveau christianisme[1]. »

La philosophie matérialiste et scientifique du réformateur a donc abouti en dernière analyse à une philosophie morale, revêtue d'une forme vaguement religieuse. Nous sommes amené, pour en déterminer les bases, à considérer quelle a été l'évolution des idées, non plus cosmologiques, mais morales de Saint-Simon, quelles règles de conduite il a prétendu assigner aux hommes.

III

Nous voici en présence des idées les plus intéressantes et les plus élevées qui soient sorties du cerveau de Saint-Simon : c'est dans la partie morale de ses œuvres que nous trouvons le moins de contradictions. Si ses idées se sont parfois transformées, même dans cette partie morale, c'est

1. III, 350.

seulement à la suite d'un élargissement, d'un progrès naturel de son esprit.

Saint-Simon aurait voulu fonder une morale *naturelle*, c'est-à-dire appuyée sur les tendances naturelles de l'homme. « Tentative forcément infructueuse, dit M. Faguet[1]. Il n'y a pas de morale naturelle ; la nature est immorale. » M. Faguet, avec d'autres moralistes, applique cette expression « tendance naturelle » aux tendances les plus basses, aux instincts purement physiques de l'homme. Mais si l'on appelle « tendances naturelles » toutes les inclinations physiologiques et psychiques de l'homme, y compris les inclinations les plus élevées, la sympathie, la piété, etc...., on peut concevoir une morale naturelle qui serait la coordination de ces diverses tendances.

Dès les « *Lettres de Genève* », nous voyons s'affirmer un des principes fondamentaux de la morale saint-simonienne : « *Tous les hommes doivent travailler* : ils doivent se regarder comme des ouvriers attachés à un atelier dont les travaux ont pour but de rapprocher l'intelligence humaine de la prévoyance divine. Chacun doit donner à ses forces personnelles une direction utile à l'humanité. Le pauvre travaille de ses bras, le riche de sa cervelle : et si la cervelle de celui-ci n'est pas propre au travail, il doit faire travailler ses bras : car il ne faut pas d'ouvriers volontairement inutiles dans l'atelier[2]. »

Ce principe est précisé dans l' « *Introduction aux Travaux scientifiques* ». « L'homme le plus heureux est celui qui travaille. La nation la plus heureuse est celle dans laquelle il y a le moins de désœuvrés. L'humanité jouirait de tout le bonheur auquel elle peut prétendre, s'il n'y avait pas d'oisifs. Le rentier, le propriétaire qui ne dirige pas lui-même les travaux nécessaires pour rendre sa propriété productive,

1. *Politiques et moralistes*, t. II, p. 364.
2. I, 38 et 40.

sont des êtres à charge à la société. Le moraliste doit pousser l'opinion publique à punir le propriétaire oisif en le privant de toute considération. »

L'expression « travail » doit être prise dans son sens large. Le savant, l'artiste travaillent aussi positivement et aussi utilement que l'ouvrier.

L'antiquité et le moyen âge méprisaient le travail. Ils le considéraient comme une nécessité physique et non comme une obligation morale. A cette époque, vivre noblement, c'était vivre sans travailler : plus exactement, il existait un travail noble, la conquête du sol ou l'administration de cette conquête ; et un travail non noble, le travail agricole ou manuel. Mais la morale progressant avec les siècles, la suppression de l'esclavage et du servage a permis d'attacher une égale considération à la plupart des différents modes de travail.

L'Évangile a eu tort, tout en condamnant l'oisiveté, de ne pas mettre le principe du travail au premier plan et de le subordonner à d'autres principes. Un bon catéchisme devrait inscrire l'obligation du travail en tête de ses préceptes.

Quand Saint-Simon écrivait ces lignes, il était dominé par l'influence matérialiste et scientifique. Il n'est donc pas étonnant que le principe dominant de sa morale fût un principe très actif, très favorable au progrès, mais un peu dépourvu d'altruisme. Il existe beaucoup de travailleurs qui sont en même temps d'assez méchantes gens. Et puis, si le travail, d'une manière générale, est utile à l'humanité, puisqu'il exploite et développe les richesses matérielles et intellectuelles, il est des travaux qui ne servent qu'à l'individu même qui travaille, soit par le gain qu'ils procurent, soit par le développement des facultés spécialement exercées qui en résulte. Le travail peut réunir en lui l'intérêt personnel et l'intérêt général : mais la proportion relative de ces deux intérêts est très variable suivant le

travail considéré. Si le travailleur n'est pas pénétré d'un peu d'altruisme, il n'accomplit sa besogne qu'en vue d'un intérêt égoïste, et l'intérêt général y gagne peu.

Il était donc utile d'ajouter à ce principe du travail, souvent égoïste, en tout cas insuffisant, un principe altruiste. C'est ce que Saint-Simon fera dans le « *Nouveau Christianisme* ».

En 1821, il donne pour épigraphe à son *Système industriel* : — Dieu a dit : « Aimez-vous et secourez-vous les uns aux autres » —, et il intercale dans cet ouvrage un « appel aux philanthropes », les priant de régénérer la morale chrétienne et d'y soumettre le pouvoir temporel, noblesse et clergé : c'est par la force du *sentiment moral* qu'ils pourront opérer cette révolution spirituelle. En 1825, il répète solennellement : « Les hommes doivent se conduire en frères les uns avec les autres, voilà quel doit être le principe fondamental de la morale[1]. »

Mais alors, n'est-ce pas une adhésion pure et simple de notre philosophe à la morale chrétienne? En quoi son christianisme est-il *nouveau*? Il l'est par les applications qu'il fait de ce principe. Sa morale, pour avoir la même base que la morale chrétienne, a des conséquences différentes. En définitive, ce grand principe de la fraternité humaine se retrouve dans presque toutes les morales religieuses ou philosophiques[2], même dans l'utilitarisme d'un Bentham qui a pour formule : « le plus grand bonheur du plus grand nombre ». Le tout est de savoir comment on peut chercher à réaliser ce bonheur du plus grand nombre, cette fraternité universelle. Et c'est ici que Saint-Simon se sépare de la morale chrétienne traditionnelle.

Du principe de la fraternité il tire cette conséquence immédiate : « Les hommes doivent se proposer pour but

1. *Nouv. Christ.*, III, 322.

2. Excepté dans les ouvrages de Nietzsche, et peut-être chez Épicure. Chez les philosophes grecs, l'altruisme est mentionné, mais pas au premier plan.

dans leurs travaux, dans leurs actions, d'améliorer le plus promptement et le plus complètement possible l'existence morale et physique de *la classe la plus nombreuse*[1]. » Ils doivent *organiser la société* de manière à essayer de réaliser cet objectif. Et, quelques pages plus loin, il précise encore sa pensée en substituant à ces mots « la classe la plus nombreuse », les mots : « la classe la plus pauvre[2] ».

Le christianisme n'a pas voulu toucher à l'organisation de la société : il a enseigné qu'il fallait rendre à César ce qui était à César, respecter les gouvernements établis, et ne pas confondre le pouvoir spirituel avec le pouvoir temporel. C'est par la charité, par la pitié individuelle, par l'aumône, que l'homme doit manifester son amour pour le prochain. Saint-Simon entend arriver à la réalisation de cet amour par des procédés moins individuels, plus sociaux. Il veut fondre ensemble, combiner harmonieusement le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, et cela dans toutes les sociétés humaines.

Saint-Simon reproche à l'église catholique du moyen-âge d'avoir, contrairement aux principes de l'église catholique primitive, noyé les préceptes de sa morale dans un grand nombre de conceptions théologiques ; d'avoir décidé que le laïque ne se conduirait pas par ses propres lumières, mais se laisserait diriger par un clergé, qui ne serait pas obligé d'être plus capable que le laïque (ce qui est inexact : le prêtre est présumé avoir sinon une science, du moins une conscience plus exercée, par suite de ses méditations et de ses études morales) ; d'avoir laissé se former l'inquisition, cette école de despotisme et de cruauté, et l'ordre des jésuites, cette corporation ambitieuse et rusée : d'être plutôt la protec-

1. III, 323.
2. III, 328.

trice des riches et des puissants que celle des pauvres; d'avoir commandé au peuple l'obéissance passive envers les rois et d'avoir, en échange, obtenu la confirmation de ses propriétés et de ses privilèges [1].

Il reproche à Luther d'avoir *prosaïqué* le plus qu'il a pu les idées chrétiennes, de ne pas avoir tenu compte des aspirations sentimentales et esthétiques des hommes; d'avoir créé plusieurs académies théologiques, au lieu de former un nouveau pouvoir spirituel; d'avoir extrait tous ses préceptes de la Bible, ce livre utile à l'époque où il a été composé, mais qui ne pouvait prévoir les progrès accomplis dans les siècles futurs par l'intelligence humaine. La Bible, écrite à une époque où les hommes se partageaient en maîtres et esclaves, ne pouvait établir une théorie des devoirs réciproques que relativement à cet état social, et non conformément aux rapports actuels entre hommes libres. Elle édictait des devoirs de résignation, d'ascétisme, contraires au développement des diverses facultés humaines: le culte, dont elle entourait ces devoirs, consistait uniquement en prédications, et ne contenait aucune de ces manifestations musicales ou plastiques, si favorables à l'adoucissement du caractère et à la juste satisfaction de l'imagination.

Si Saint-Simon se livre à cette critique minutieuse des religions établies, c'est qu'il voudrait voir les clergés catholique et protestant corriger eux-mêmes leurs erreurs: la conversion d'une partie de ces clergés au nouveau christianisme apporterait une autorité puissante à cette religion.

Il fait remarquer qu'il dédie ses ouvrages aux riches et aux puissants (bien que sa morale, favorable aux déshérités, eût rencontré chez ceux-ci un accueil plus enthousiaste), parce qu'il veut éviter qu'aucun acte révolutionnaire des travailleurs contre leurs chefs naturels n'accompagne l'éclo-

1. *Nouv. Christ.*, passim.

sion de sa doctrine, et parce qu'il espère convaincre les riches que cette doctrine est également favorable à leurs intérêts. *Il est essentiellement partisan de la collaboration des classes dans l'œuvre de réformation sociale.* Il termine son « *Nouveau Christianisme* » par un appel aux Rois.

« Princes, dit-il, écoutez la voix de Dieu qui vous parle par ma bouche, redevenez bons chrétiens, cessez de considérer les armées soldées, les nobles, les clergés hérétiques et les juges pervers comme vos soutiens principaux : unis au nom du christianisme, sachez accomplir tous les devoirs qu'il impose aux puissants : rappelez-vous qu'il leur commande d'employer toutes leurs forces à accroître le plus rapidement possible le bonheur social du pauvre ! »

« Le bonheur social du pauvre », tels sont les derniers mots que trace sa plume. Ils caractérisent et résument sa morale.

Cette morale est surtout une morale *sociale*. Les deux grands devoirs, le travail, l'amour du prochain, combinés ensemble pour le bonheur de tous, doivent être non seulement réglementés et coordonnés par la volonté de chacun, mais encore réglementés et coordonnés par une organisation sociale et politique. L'homme n'est pas un être particulier, formant un tout distinct, une créature isolée en face de la loi divine, c'est un membre d'un tout, la société, la race, un anneau dans une chaîne, au milieu d'une multitude d'autres chaînes. La société a donc le droit de réglementer la conduite de chaque individu.

Cette morale présente en outre ce caractère d'être une morale en quelque sorte *économique*, c'est-à-dire de considérer surtout les hommes au point de vue de la richesse et de la pauvreté. Saint-Simon a grandement raison de prêcher les devoirs que les riches ont envers les pauvres : mais nous constatons avec regret qu'il ne parle guère des devoirs des pauvres envers les riches, ou des pauvres entre eux. La pauvreté n'est pas la seule infortune qui atteigne les

hommes. Un riche, malade, infirme, ou privé d'affections, est plus à plaindre qu'un pauvre bien portant et entouré de satisfactions sentimentales.

La morale saint-simonienne aboutissant en dernière analyse à une organisation sociale et économique[1], c'est dans l'étude des idées de Saint-Simon en sociologie et en économie politique, que nous allons en chercher les applications. C'est du reste cette partie de la doctrine qui a eu le plus d'influence sur le public et a valu à son auteur sa réputation posthume.

IV

Saint-Simon n'est pas un esprit absolu, comme l'étaient les penseurs du XVIII[e] siècle et de la Révolution. En 1814, il a cru un moment qu'il était possible de trouver une constitution universellement applicable à tous les peuples, et modifiable seulement dans ses détails, suivant les mœurs de chaque nation[2] ; mais il est revenu bientôt à des principes plus souples, et s'est montré par la suite évolutionniste en politique, comme il l'était dans les sciences physiques. C'est un opportuniste et non un métaphysicien. « La principale occupation des philosophes, dit-il, consiste à concevoir le meilleur système d'organisation sociale, *pour l'époque où ils se trouvent*[3]. »

C'est donc en étudiant la *philosophie de l'histoire*, qu'on trouvera les moyens d'appliquer à une société donnée et à une époque donnée les principes déduits de la morale.

Cette étude de la philosophie de l'histoire qui est une des meilleures parties de son œuvre[4], lui a permis de recon-

1. « Tous les principes politiques doivent être déduits du principe général de la morale. » III, 31.

2. *Réorganisation de la Société européenne*, II, 275 et 285.

3. *Opinions philosophiques*, III, 217.

4. Voir le *Mémoire sur la science de l'homme*, la *Réorganisation de la société*

naître quels étaient les vices des époques sociales précédentes, quels étaient ceux de sa propre époque, et de distinguer dans ces différentes époques, des périodes *critiques* où l'on détruit les vices, et des périodes *organiques* où l'on édifie les réformes. La loi générale *du progrès* dont il est, après Condorcet, un fervent sectateur, lui a donné la certitude que les vices pouvaient s'atténuer, que l'organisation de la société pouvait s'améliorer. Il croit fermement que « l'âge d'or n'est pas où l'a placé l'imagination des poètes, en arrière de nous : il est devant nous, dans la perfection de l'ordre social : nos enfants y arriveront un jour : c'est à nous de leur en frayer la route[1] ! »

« Les générations sont solidaires dans le temps comme dans l'espace, et l'homme doit être étudié plutôt comme membre d'une espèce que comme individu. Tous les actes du genre humain forment une série naturelle, allant du passé à l'avenir, et il est possible, par l'observation attentive du passé, de prévoir l'avenir et de créer ainsi une politique *positive*. » Telles sont les deux idées maîtresses du *Mémoire sur la science de l'homme*, et elles expriment bien la méthode évolutionniste que Saint-Simon aurait voulu voir appliquer à l'histoire. L'histoire ne devrait pas être la simple énumération des batailles, la biographie des rois, mais une science déterminant les rapports des classes et les institutions. »

Les vues sur l'histoire générale de l'humanité sont souvent renouvelées de « *l'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* » de Condorcet. Saint-Simon le reconnaît lui-même avec une probité intellectuelle à laquelle son amour-propre n'a jamais fait tort.

Cependant il est, sur plusieurs points, opposé au philo-

européenne, l'*Industrie*, les deux premiers cahiers du *Catéchisme industriel* et le fragment des *Opinions littéraires*, appelé : *Quelques opinions philosophiques à l'usage du* XIXe *siècle*.

1. II, 328.

sophe girondin. Il considère, à l'encontre de celui-ci, que le moyen âge constitue un progrès sur l'antiquité. « Le servage de la glèbe, malgré toutes ses misères, est supérieur à l'esclavage antique. Dans l'antiquité, les patriciens seuls peuvent occuper les emplois les plus importants du pouvoir temporel ou spirituel. Au moyen âge, les plébéiens, parmi lesquels se recrute le clergé, dirigent le pouvoir spirituel. C'est le clergé qui a rendu les progrès intellectuels possibles, grâce à l'entretien des écoles, grâce à la conservation de tous les monuments de science, littérature, beaux-arts, qui ont échappé au ravage des barbares. C'est le clergé qui a adouci les mœurs, en instituant la trêve de Dieu. C'est le clergé qui, par ses dogmes d'infaillibilité, de hiérarchie, d'obéissance, a permis aux monarchies européennes de se fonder et de se consolider. Le clergé a été une excellente aristocratie, savante et non héréditaire, supérieure à l'aristocratie féodale. Enfin, si l'antiquité a excellé dans les beaux-arts, dans les travaux d'imagination et d'invention, le moyen âge l'a emporté, en ce qui concerne les œuvres de raisonnement et d'observation[1] ».

Bien que quelques-unes de ces assertions soient historiquement contestables, il faut reconnaître que cet exposé renferme une part de vérité, et qu'il complète sur bien des points l'ouvrage de Condorcet. Ce penseur est forcément influencé par l'esprit antireligieux de son temps : il voit, à toutes les époques, la science en opposition avec la religion, et il est d'avis que les progrès de l'esprit humain ne découlent que des progrès scientifiques. Saint-Simon part d'un principe différent : il considère que la religion d'une époque est toujours la synthèse, l'expression générale des sciences de cette époque, et que les institutions sociales dérivent des croyances religieuses. Cette conception sera plus tard confirmée par les travaux historiques de Fustel

1. *Quelques opinions philosophiques*, III, 218-241.

de Coulanges, qui l'appliquera spécialement à l'étude de l'antiquité.

Si le moyen âge et la période historique qui précède la Révolution française, ont été supérieurs à l'antiquité, ils ont présenté aussi de graves injustices. A ne considérer que l'histoire de France, on constate que les nobles ou guerriers, descendants des Francs, ont asservi injustement les industriels, descendants des Gaulois. Ce mot « *industriel* », qui joue un si grand rôle dans la doctrine saint-simonienne, a besoin d'être défini : « un industriel est un homme qui travaille à produire et à mettre à la portée des différents membres de la société, un ou plusieurs moyens matériels de satisfaire leurs besoins ou leurs goûts physiques[1]. »

Ces industriels qui, après la conquête barbare, n'étaient guère que les serfs de la glèbe, se sont, après les croisades, partagés en agriculteurs, fabricants et négociants[2]. Ils se sont organisés en classe distincte, à l'époque où ils ont obtenu des chartes de communes, et Louis XI s'est allié à eux pour lutter contre la noblesse : il s'est constitué le *roi des Gaulois*, au lieu de rester le *chef des Francs*. En obtenant ainsi l'appui de certains rois, la classe industrielle a pu se fortifier, tandis que la noblesse perdait son prestige, ne paraissait plus dans ses terres, se transformait en caste de courtisans.

Les industriels proposèrent alors aux nobles d'administrer leurs terres et ceux-ci acceptèrent ce contrat. A côté du droit militaire et féodal apparut un droit contractuel, préparant l'avènement du régime industriel[3], qui devait succéder peu à peu au régime de la force ou de la guerre. Constatation ingénieuse qu'Herbert Spencer formulera plus tard dans des termes analogues, et qui sera une des idées maîtresses de sa sociologie.

1. *Catéchisme industriel*, III, 67.
2. III, 79.
3. III, 83, 90 et 130.

La richesse des agriculteurs, des artisans et des négociants s'augmenta considérablement quand ils s'entendirent pour former des *banques*, et créer cette institution remarquable, le *crédit*[1].

Cependant les nobles conservaient leurs privilèges et ne tenaient aucun compte des besoins de la classe la plus nombreuse. Les prélats mondains qui vivaient à la cour contribuaient à discréditer le clergé. Les deux castes prépondérantes ne rendant plus aucun des services pour lesquels elles avaient été constituées[2], durent subir le terrible assaut de la Révolution.

De même que l'ancien régime n'avait été qu'une étape du progrès de l'esprit humain, la nouvelle marche en avant qu'effectua la Révolution fut encore insuffisante et boiteuse. La Révolution fut dirigée par une *classe intermédiaire*, réunion de roturiers (légistes ou petits propriétaires), désireux de ressusciter une république grecque ou romaine[3]. Ces bourgeois se servirent de la classe industrielle, c'est-à-dire du peuple, pour chasser les nobles ; ils commirent des atrocités, massacrèrent ce « généreux philanthrope », Louis XVI ; et cette réorganisation délirante ne saurait être jugée trop sévèrement. Finalement la Révolution reconstitua une féodalité prise dans la classe intermédiaire, et n'améliora pas sensiblement le sort de la classe industrielle : celle-ci devint donc intéressée à secouer aussi bien la suprématie de la classe intermédiaire que celle des nobles, revenus au pouvoir après la Restauration[4].

Quant à l'époque contemporaine, c'est essentiellement une époque de transition. « Ce sont les faiseurs de phrases (l'avocasserie) qui forment la classe dominante[5]. Ils ont

1. III, 85 et suiv.
2. Idée qu'on retrouvera dans Taine (*l'Ancien Régime*).
3. III, 250.
4. « La tentative de Bonaparte, pour former un nouvel empire de Charlemagne, a été aussi absurde que celle de vouloir ressusciter Rome. »
5. III, 95 et 163.

introduit en France le régime parlementaire anglais ». Saint-Simon s'est montré, en 1814, très admirateur de la constitution anglaise : il estimait alors que c'était la constitution *la meilleure possible*, la constitution par excellence[1]. Mais, en 1818, notre réformateur a des idées beaucoup plus avancées : il n'est plus « étourdi par l'anarchie de la Révolution ou le despotisme de Napoléon ». L'esprit humain ne reste pas stationnaire : plus de lumières donnent plus de besoins et par conséquent plus de droits. Il proclame donc la monarchie constitutionnelle une organisation politique bâtarde. Ce régime est intermédiaire entre le régime féodal et le régime industriel. En Angleterre, il a eu pour but de faire dominer la royauté par l'aristocratie. En France, où l'aristocratie n'a pas de richesses et de possessions territoriales si importantes qu'en Angleterre, ce régime est bien plus défectueux : il aboutit à assujettir les éléments réellement riches et forts de la nation aux éléments qui n'ont qu'une force nominale et traditionnelle. Appliqué en Angleterre à la fin du XVII[e] siècle, il ne se conserve que par la puissance de la coutume. Pourquoi assujettir la France à cet expédient qui appartient déjà au passé ? Il faut profiter de cet exemple, mais faire mieux.

La classe dominante se partage en trois partis politiques : les *rétrogrades*, c'est-à-dire les nobles qui veulent rétablir l'ancien régime : les *stationnaires* ou doctrinaires, qui voudraient établir une transaction entre l'ancien régime et les besoins nouveaux : les *libéraux*, plus éclairés, mais alliés à la nouvelle noblesse militaire, aux bonapartistes, critiquant le passé sans le remplacer par quelque chose de vraiment nouveau, se contentant de détruire sans construire.

1. C'est à cette époque que Saint-Simon écrivait son parallèle entre la Révolution anglaise de 1648 et la Révolution française, et qu'il prédisait avec sagacité que les Bourbons seraient dépouillés de la royauté par une autre dynastie, comme l'avaient été les Stuarts : il considérait, du reste, cette future révolution comme « une catastrophe qui serait affreuse pour la France » !

Le roi ne peut tenter aucune réforme durable, parce qu'il se laisse dominer par un entourage rétrograde. La charte ne peut acquérir aucune solidité parce qu'elle maintient certains privilèges, et leur soumet la classe industrielle.

Cette classe industrielle qui comprend les vingt-quatre vingt-cinquièmes de la nation, qui possède, avec le nombre, le talent, la science et la richesse, se laisse gouverner et exploiter par les parlementaires. Ne devrait-elle pas, comme elle l'a fait à plusieurs reprises sous l'ancien régime, s'allier au roi pour détruire les privilèges de la classe qui dépense sans produire ?

Certainement les industriels ne sauraient se passer de la protection et de la collaboration d'une armée, de tribunaux... Mais ils ne doivent pas être subordonnés à ces corps sociaux, puisque c'est la classe industrielle qui fournit au gouvernement l'argent et les matériaux dont il a besoin.

Pour s'organiser en classe dominante, ce qui a toujours manqué à l'industrie, ce sont des principes. La classe féodale a su, de tout temps, avoir des principes et les appliquer fermement. Et cependant, depuis quarante ans, Adam Smith et les économistes ont établi que toute nation pouvait être considérée comme une entreprise industrielle, ayant pour objet de procurer à chaque membre de la société, en proportion de sa mise, le plus d'aisance et de bien-être possible. Ces penseurs ont démontré la supériorité de l'industrialisme sur le militarisme, de l'économie politique sur la politique.

Les industriels sont toujours portés à maintenir le gouvernement existant : ils sont pacifiques par nature et par intérêt : ce qui permet aux légistes, combatifs par tempérament et par profession, de renverser et d'envahir constamment le pouvoir[1].

Saint-Simon, dans son ardeur à défendre la classe indus-

1. V. Hubbard, *op. cit.*, p. 205.

trielle, s'est lancé un jour dans une comparaison ou *parabole* audacieuse, qui lui a valu une poursuite en Cour d'assises : « Supposons, a-t-il dit, que la France perde subitement ses cinquante premiers physiciens, ses cinquante premiers médecins, et d'une manière générale les cinquante premiers représentants de chaque branche de la science, des beaux-arts et de l'industrie : elle deviendrait comme un corps sans âme et tomberait dans un état d'infériorité considérable vis-à-vis des autres nations. Supposons maintenant qu'elle conserve tous ces hommes de talent et perde le même jour le comte d'Artois, le duc d'Angoulême, le duc de Berry, le duc d'Orléans, tous les hauts fonctionnaires actuels, et les dix mille propriétaires les plus riches parmi ceux qui vivent noblement. Cette perte ne causerait aux autres Français qu'une douleur sentimentale, mais il n'en résulterait aucun mal politique pour l'État. Un grand nombre de Français pourraient immédiatement occuper toutes les fonctions vacantes : tandis qu'il faudrait plusieurs générations pour compenser la perte des hommes de talent. La conclusion est facile à tirer : tous ces fonctionnaires ou courtisans nuisent à la prospérité de la nation, en prélevant annuellement trois à quatre cents millions en pensions, gratifications..., pour des travaux inutiles, et en privant les savants et industriels du premier degré de considération qui leur appartient légitimement[1]. »

Nous pouvons rapprocher de cette parabole la comparaison suivante qui est également fort vigoureuse : « La société est une pyramide : la base est en granit, ce sont les ouvriers : les assises plus élevées sont formées par les chefs d'industrie, les savants et les artistes : mais, entre ces assises et le diamant royal qui forme le sommet, il y a des assises supérieures, formées de plâtre (nobles, oisifs,

1. *De l'organisateur*, II, 395 et suiv.

gouvernants), et cette partie peu solide et peu précieuse, malgré sa dorure, devrait être supprimée.[1] »

En résumé, l'on se trouve en présence de cette anomalie : une nation qui est essentiellement industrielle et dont le gouvernement est essentiellement féodal.

De l'examen du passé et du présent on peut tirer les conclusions suivantes[2]:

« La classe industrielle ayant continuellement acquis de l'importance, tandis que les autres classes en ont perdu, il est certain qu'elle finira par devenir classe gouvernante.

« Les hommes ayant toujours travaillé à l'amélioration de leur sort, le travail étant la source de toutes les vertus, les hommes les plus *utiles* finiront par être aussi les plus considérés. »

Les observations historiques et critiques de Saint-Simon étant d'accord avec les principes de sa morale pour lui inspirer le désir de modifier la société en faveur des savants d'une part, de la classe industrielle ou de la classe la plus pauvre d'autre part, le moment lui semblant très opportun par suite de l'affaiblissement du goût du merveilleux chez les hommes et de l'accroissement des connaissances scientifiques, examinons maintenant la partie positive et dogmatique de son œuvre, ce qu'on a appelé le *système industriel*.

V.

On pourrait être tenté de croire que les idées sociales de Saint-Simon se ramènent toutes à des idées *politiques*. Nous ne trouvons chez lui aucune considération sur le mariage, sur l'organisation de la famille : il n'a point cherché à mo-

1. III, 281.
2. *Catéchisme industriel*, III, 96.

difier ces institutions. Son objectif a toujours été d'organiser des *pouvoirs*, soit spirituels, soit temporels, c'est-à-dire des institutions directrices de la vie publique, ce qui est le propre de la politique. Cependant, comme il entend également changer les *rapports juridiques et économiques des classes* sociales, remplacer certaines classes dirigeantes par d'autres classes dirigeantes, il dépasse malgré tout le domaine de la politique, qui cherche simplement les moyens de gouverner et d'administrer la société *telle qu'elle est constituée*. C'est donc plus qu'un écrivain politique : c'est un écrivain social. Est-ce bien un écrivain socialiste ?

« La meilleure organisation sociale, écrit-il en 1820, c'est celle qui rend la condition de la majorité des citoyens la plus heureuse possible, c'est-à-dire celle qui satisfait le plus complètement les besoins physiques et moraux des hommes par le développement le plus parfait des sciences, des beaux-arts, des arts et métiers[1]. »

Cette idée ne suffirait pas à faire de Saint-Simon un penseur socialiste : car le bonheur commun, l'école individualiste le promet aussi par le complet développement de la liberté individuelle. Pour le ranger parmi les socialistes, il faudra que nous trouvions chez lui soit l'idée d'égalité, soit l'idée de solidarité, soit l'idée de justice sociale.

Le socialisme de Saint-Simon ne se manifeste guère dans ses premiers projets de réorganisation sociale. De 1802 à 1821, ces projets sont encore empreints d'un certain libéralisme : il cherche surtout à mettre à la tête de la société les hommes les plus savants, les plus travailleurs, ceux qui sont le plus capables d'enrichir la société.

Après 1821, l'idée de fraternité, de soulagement des pauvres dominera dans sa morale et par conséquent dans sa sociologie. Il placera à la tête de la société les hommes les plus utiles à la classe pauvre. L'idée de solidarité et un

1. *Organisateur*, II, 370.

penchant vers une égalité modérée venant corriger ce que son système a de trop aristocratique, il nous apparaîtra alors comme *socialiste*, au sens large du mot. Quant au *communisme*, il ne se manifestera à aucun degré, même dans cette dernière période de sa vie.

Nous allons étudier séparément chacune de ces deux périodes.

Dans les *Lettres d'un habitant de Genève*, Saint-Simon propose « que l'humanité tout entière choisisse un Conseil suprême, composé de trois mathématiciens, trois physiciens, trois chimistes, trois physiologistes, trois littérateurs, trois peintres, trois musiciens, et en même temps que chacun souscrive pour une somme quelconque en faveur de ces savants et de ces artistes. Ce conseil sera renouvelé annuellement, mais les mêmes personnes pourront être renommées[1]. Les femmes voteront et pourront être choisies. Cette élection et cette souscription seront à la fois le stimulant le plus efficace pour faire progresser les sciences et les beaux-arts, et la récompense la plus éclatante accordée au génie et au talent.

« Cette idée résoudra le problème qui a toujours préoccupé les moralistes : *Mettre les hommes dans des positions telles que leur intérêt personnel et l'intérêt général se trouvent constamment dans une même direction.*

« Il est temps de rendre au talent intellectuel l'hommage qu'on n'a rendu jusqu'ici qu'aux capacités militaires : « Moins d'honneur pour les Alexandre : vivent les Archimède ! »

« Les hommes qui ne sont ni savants, ni littérateurs, ni artistes peuvent se diviser en deux classes : les propriétaires et les non-propriétaires. Les deux classes ont tout intérêt à se soumettre au Conseil des Vingt et un : en effet, ce

1. I, 3.

sont, le plus souvent, les savants, les hommes de talent qui dirigent les révolutions (celle de 1789 en est un exemple), en se servant des forces énormes renfermées dans le peuple : les propriétaires sont donc intéressés à se concilier ces savants. Quant aux non-propriétaires, leur bien-être physique et moral s'accroît directement en proportion des progrès des sciences, de l'instruction.

« Mais ces chefs, investis d'une immense considération et d'une grande force pécuniaire, ce Conseil suprême de savants et d'artistes, quel genre de pouvoir exercera-t-il ? Un pouvoir purement spirituel. Ce sera le clergé d'une religion scientifique. Le gouvernement temporel restera l'apanage des propriétaires. »

Au moment d'expliquer ce que seront ces pouvoirs spirituel et temporel, Saint-Simon donne à son opuscule une forme mystique. Nous ne suivrons pas notre visionnaire dans la description un peu puérile qu'il fait des temples consacrés à la gloire de Newton, le Messie de la nouvelle religion[1].

Les non-propriétaires ne semblent guère avoir qu'un rôle : la participation à l'élection du Conseil suprême. Leur sort n'est guère amélioré.

Une aristocratie purement intellectuelle, substituée à une aristocratie de naissance, rêve que Renan devait concevoir également sous une forme moins chimérique, voilà en définitive l'idée dominante des *Lettres*. Saint-Simon n'a pas vu que ce régime aboutirait fatalement à l'alliance des savants et des riches contre la classe pauvre.

Pendant de longues années, Saint-Simon ne précisa pas les contours du plan de réformes dont il avait tracé l'esquisse dans les *Lettres*.

Disons quelques mots d'un projet d'organisation non

1. I, 34 et suiv.

plus sociale, mais politique et internationale, qu'il rédigea en 1814. Sa brochure intitulée : *Réorganisation de la société européenne, ou de la nécessité et des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique, en conservant à chacun son indépendance nationale*[1], est un de ces grands desseins « d'États-Unis d'Europe » qui avaient déjà été étudiés par l'abbé de Saint-Pierre, par Kant, etc... Saint-Simon, très épris à cette époque de la Constitution anglaise, croit à la possibilité d'appliquer le régime parlementaire non seulement à tous les États séparément, mais au « grand État européen ». Il ne voit pas que la forme républicaine sera la seule possible quand ce rêve sera réalisable, et que l'élection d'un roi européen soulèverait des difficultés insolubles. L'élection des députés, savants, négociants, magistrats, ayant au moins 25 000 francs de rentes en terres, à raison d'un par chaque million d'Européens, et la nomination de pairs, possesseurs de 500 000 francs de rentes, par le roi, donné à ce projet un caractère conservateur et ploutocratique, absolument inconciliable avec l'esprit avancé de la conception elle-même. L'intention du projet reste excellente ; un large patriotisme européen succédant aux patriotismes nationaux, la suppression des guerres, l'accomplissement de grands travaux en commun, toutes ces réclamations de Saint-Simon seront peut-être satisfaites à une époque indéterminée de l'avenir.

C'est dans la brochure « *Sur les mesures à prendre contre la coalition de 1816* », qu'on trouve la proposition si équitable : « de n'annexer jamais à la France ou à un État quelconque un territoire comptant plus de 100 000 habitants, sans consulter par un plébiscite ces habitants et le peuple annexant[2] ! »

1. Écrite en collaboration avec A. Thierry.
2. II, 360.

Après 1815, Saint-Simon abandonne ces études de politique internationale et se consacre tout entier aux réformes sociales. Il s'est pris de passion pour l'économie politique, et, combinant les doctrines économiques avec les observations historiques, il construit peu à peu ce système d'*aristocratie du travail* qu'il avait entrevu en 1802.

C'est dans le recueil composite, l'*Industrie*, paru en cahiers à intervalles irréguliers, et auquel collaborèrent surtout Saint-Aubin et Augustin Thierry, que nous trouvons le premier exposé complet du système industriel.

« Les hommes qu'il faut mettre à la tête de la société, parce que ce sont eux qui sont le plus utiles, ce ne sont pas seulement les savants et les artistes, ce sont aussi les producteurs, les industriels. Comme l'idée d'enrichissement a pris chez Saint-Simon une place prépondérante, les producteurs, les industriels s'avancent au premier plan de l'édifice social. Le travail des savants et des artistes est évidemment d'une utilité puissante : leurs découvertes, leurs formules générales rendent d'éminents services aux sociétés. Mais il ne faut pas avoir moins de considération pour l'agriculture, l'industrie, le commerce, pour tous ces travaux d'une utilité matérielle et immédiate[1].

« La classe industrielle désigne, sous la plume de Saint-Simon, non seulement les producteurs agricoles et manufacturiers, mais les commerçants, bien qu'ils ne *créent* pas[2] : le transport d'un objet d'un lieu à un autre est pour lui l'auxiliaire direct de la production et se confond avec elle. La classe industrielle comprend aussi bien les plus riches patrons que les plus pauvres ouvriers : Saint-Simon n'a pas fait la distinction des classes capitaliste et ouvrière, qui devait se retrouver plus tard chez la plupart des écrivains socialistes.

1. Il admire maintenant la démocratie américaine beaucoup plus que la monarchie anglaise.

2. III, 67.

« L'économie politique doit constituer à elle seule toute la politique, et la politique doit être la science de la production. La production des choses utiles est le seul but raisonnable que les sociétés puissent se proposer. Il faut dire : « respect aux producteurs », et non pas « respect aux pro- « priétaires ». — La morale gagne, à mesure que l'industrie se perfectionne : les idées à fortifier et à répandre par l'instruction, sont celles qui tendent à augmenter dans chacun l'activité à produire, et le respect pour la production d'autrui. Chaque homme, dans ses rapports sociaux, doit se considérer uniquement comme appartenant à une compagnie de travailleurs.

« On devrait exclure de l'éligibilité au parlement tout citoyen qui ne se trouverait pas engagé de sa personne ou de ses capitaux dans une entreprise industrielle.

« Il faudrait conférer par une loi des droits électoraux aux fermiers agriculteurs, tout en les obligeant à payer leur part d'impôt foncier. Il est juste que celui qui rend la propriété productive, qui remplit ainsi les devoirs imposés par l'intérêt public au propriétaire, participe à la vie politique de la nation.

« D'autres lois devraient obliger le propriétaire et le fermier à partager équitablement les bénéfices et les pertes de la terre cultivée, mobiliser la propriété territoriale, etc. »

Saint-Simon présente également des vues intéressantes sur l'abus du militarisme et du fonctionnarisme. « L'armée soldée permanente devrait être remplacée par des milices nationales, capables, par leur intérêt de conservation vitale, de défendre aussi bien le territoire menacé que des soldats de profession, plutôt portés à faire des conquêtes. Les guerres nuisent même aux peuples qui restent vainqueurs[1]. »

« Le gouvernement devrait être un guide et non un

1. V. Hubbard, *op. cit.*, p. 217.

chef. Le gouvernement *nuit toujours à l'industrie quand il se mêle de ses affaires :* il doit donc se borner à la préserver de toute espèce de troubles et de contrariétés[1]. » Cette réduction de la fonction gouvernementale à un minimum est plutôt une théorie libérale que socialiste. En 1817, Saint-Simon est encore partisan de l'*État-Gendarme,* de l'État réduit à un rôle subalterne de police. « Le gouvernement est un mal nécessaire, mais c'est un mal : il a du reste toujours perdu de sa force, depuis l'antiquité où il était tout-puissant[2]. Son utilité principale est de forcer les oisifs à travailler. La société doit être dominée par des principes, et non par des hommes. Les gouvernants ne doivent être que les administrateurs de la société[3] ».

Nous verrons que Saint-Simon modifiera sa conception de l'État et qu'il deviendra plus tard partisan d'un *État-Providence,* aux pouvoirs étendus et forts[4].

Nous trouvons dans l'*Organisateur* la constitution du Système industriel. tel que Saint-Simon le conçoit en 1817.

Le parlement industriel sera composé de trois chambres. La première ou chambre d'*invention* comprendra trois cents membres (ingénieurs, littérateurs, artistes) : elle présentera des projets de travaux publics et organisera les fêtes d'*espérance* et les fêtes de *souvenir*. La deuxième chambre, dite d'*examen,* examinera les projets proposés par la première et dirigera l'éducation publique. La troisième chambre ou chambre d'*exécution* sera recrutée parmi les principaux chefs des maisons d'industrie. Elle dirigera l'exécution des projets arrêtés et fixera le budget.

Les membres des deux premières chambres recevront un traitement de dix mille francs. Les membres de la troisième, étant tous riches, n'auront pas de traitement.

1. Hubbard, *op. cit.*, p. 155.
2. III, 266.
3. III, 293 ; II, 369.
4. Voir plus loin, p. 86

Ce parlement devra établir un nouveau système de lois civiles et criminelles, et reconstituer la propriété sur des bases qui pourront la rendre plus favorable à la production. Une indemnité de deux milliards, résultat d'un emprunt, sera allouée aux personnes lésées par le nouvel état de choses.

On retrouve dans ce plan de constitution les idées émises dans les *Lettres de Genève,* mais précisées et assagies. Au lieu des Élus de l'humanité, des talents récompensés par la souscription universelle, ce sont les membres de l'Institut qui auront la direction suprême de l'État : au lieu des propriétaires (qui pourraient être des oisifs), ce sont les chefs d'industrie (c'est-à-dire des travailleurs) qui administreront l'État et exécuteront les projets présentés par les savants. Les hommes les plus capables de gouverner se partageront donc en deux groupes, tous deux également utiles à l'enrichissement du pays, les savants et artistes, d'une utilité plus générale et plus théorique, les industriels, d'une utilité plus pratique.

VI

En 1821, les théories sociales de Saint-Simon subissent une modification parallèle à celle qui s'opère à la même époque dans ses idées morales. Son cœur s'est ouvert plus largement à la philanthropie : il ne donne plus exclusivement comme règle de conduite à l'homme le devoir de travail, mais aussi le devoir d'altruisme. Son plan de société n'est plus uniquement dirigé vers l'enrichissement, mais vers la solidarité. L'économie politique et sociale est toujours pour lui la science la plus importante, mais on peut extraire de cette science des conséquences plus fécondes que celles qu'en ont tirées Smith et J.-B. Say. Déjà, en 1817, il avait associé, pour la direction sociale, aux savants

et aux artistes, représentant l'intelligence humaine, les industriels représentant l'activité, la volonté : il va maintenant associer aux intellectuels et aux industriels les philanthropes et les moralistes qui représentent le *cœur*, le *sentiment*. Science et art, activité industrielle, philanthropie, doivent être les trois subdivisions sociales, comme l'intelligence, la volonté, la sensibilité sont les trois subdivisions ou facultés de l'âme.

Cette fraternité, cette solidarité humaine, c'est par l'*association*, ou, en se servant d'une expression qu'il préfère, par la *combinaison* des efforts humains qu'elle peut se réaliser. Il faut que les hommes s'organisent pour exercer sur la nature des efforts *combinés* [1]. La division du travail lie complètement les hommes les uns aux autres. Les choses sont arrivées au point que chacun dépend de ses voisins [2]. C'est donc aux philanthropes, aux hommes chez qui le sentiment sympathique, social, solidariste, est le plus développé, que Saint-Simon dédie le livre intitulé « *le Système Industriel* ».

Il serait utile de fonder trois grands professorats de science sociale. Une faculté serait chargée d'enseigner aux industriels de tout degré la conduite qu'ils doivent tenir pour leur bien personnel et la satisfaction de leur classe. Une faculté de morale enseignerait à l'homme à combiner son intérêt particulier avec le bien général. Une faculté des sciences positives apprendrait aux hommes à dominer les phénomènes naturels [3].

Ce n'est pas la philanthropie, d'une manière générale, qui devient l'idée maîtresse du système industriel : c'est la philanthropie exercée envers la *classe pauvre*. Ce sont les chefs d'industrie, c'est-à-dire ceux qui ont des relations journalières avec les ouvriers, qui peuvent principalement

1. II, 371.
2. II, 438.
3. *Catéchisme industriel*, III, 189.

exercer cette philanthropie et déterminer les nobles et les théologiens à l'exercer aussi [1].

Les ouvriers et les cultivateurs ne forment plus, de nos jours, un troupeau sans capacité et sans intelligence. Sous la Révolution, beaucoup d'entre eux sont devenus acquéreurs de biens nationaux, et la manière dont ils ont administré ces propriétés, prouve leur prévoyance et l'inutilité de les tenir en tutelle [2]. Saint-Simon cite comme exemple les roturiers de la commune de Cateau-Cambrésis [3] qui, devenus propriétaires de terres, ont administré ces terres avec beaucoup plus de méthode que les propriétaires de l'ancien régime et en ont tiré de plus fortes récoltes. Les ouvriers manufacturiers ne sont pas moins capables que les cultivateurs. En France, l'instruction proprement dite n'est pas encore très développée chez les travailleurs, mais l'éducation, c'est-à-dire le développement des idées et des sentiments pratiques, y est plus avancée que dans d'autres pays [4]. Si l'on perfectionnait l'instruction (surtout par le procédé de l'enseignement mutuel), l'organisation sociale de notre nation pourrait s'améliorer rapidement.

Les non-propriétaires étant aussi avancés en « civilisation fondamentale » que les propriétaires, la loi devrait les classer comme sociétaires [5]. Les premières dépenses de l'État devraient être consacrées à procurer du travail à tous les hommes valides, à leur assurer l'instruction, et aussi quelques plaisirs intellectuels [6]. Il faudrait organiser de grands travaux publics, constructions de routes, ponts et canaux, défrichements..., mais il faudrait que l'État laissât les bénéfices aux chefs de ces exploitations, autrement elles ne donneraient pas de résultats satisfaisants. Si les pro-

1. *Syst. industriel*, III, 34.
2. *Opinions*, III, 267 et suiv.
3. Il a habité longtemps cette commune.
4. *Opinions*, III, 272.
5. III, 277.
6. III, 279.

létaires avaient du travail, de l'instruction, et ce minimum de jouissance auquel tous les hommes ont droit, il n'y aurait plus d'insurrection intérieure à craindre.

Cette attestation du droit au travail et à un minimum de bien-être, nous la retrouverons chez tous les autres socialistes.

Saint-Simon fait encore œuvre socialiste, quand il critique âprement l'idée de liberté. « Un homme ne peut avoir la liberté de rester les bras croisés. L'idée de liberté, si on la prenait pour base des doctrines politiques, tendrait éminemment à gêner l'action de la masse sur les individus : elle serait contraire à l'organisation d'un système bien ordonné, qui exige que les parties soient fortement liées à l'ensemble et dans sa dépendance... Les discussions sur la liberté sont du reste devenues à peu près indifférentes à la classe populaire. La liberté est une conséquence de la civilisation, mais elle ne saurait être le but du contrat social. »

Notre réformateur serait embarrassé pour concilier cette doctrine avec la doctrine, exposée plus haut, « du gouvernement réduit à un minimum ». Pour obliger tous les hommes à travailler, pour lier fortement ensemble les parties du tout, il faut que le gouvernement ait une certaine puissance. La pensée de Saint-Simon a évolué, et il a dû, à la réflexion, renoncer au rêve de la suppression partielle de l'État. L'aristocratie des savants, industriels et philanthropes doit donc concentrer entre ses mains un pouvoir étatique étendu : les nécessités de la nature humaine obligent l'État non seulement à administrer, mais à gouverner. Mais ce gouvernement doit être celui des plus capables et non celui de classes privilégiées par tradition.

L'idée d'égalité tient une place des plus restreintes dans sa doctrine. Il dit bien que le système industriel est fondé sur le système de l'égalité parfaite et s'oppose à l'établissement de tout droit de naissance et de toute espèce de privi-

lège[1]. Grâce à l'égalité industrielle, tout homme de mérite pourra parvenir aux plus hautes situations, s'il se rend utile à ses concitoyens. Mais il ne veut pas de l'égalité jacobine ou terroriste de la Révolution. Les ouvriers doivent raisonnablement se reconnaître subordonnés aux patrons, qui travaillent de la tête au lieu de travailler des bras, qui ont une instruction et une expérience supérieures[2].

Quant à l'idée démocratique, elle est à l'opposé de sa doctrine : le peuple, tout en étant extrêmement intéressant, est encore ignorant et ne peut aspirer à se substituer aux savants et aux chefs d'industrie dans le gouvernement.

Enfin l'idée de transformation communiste de la propriété est complètement absente de son système. Il est partisan de changements dans les rapports des cultivateurs avec les propriétaires, il considère que la propriété n'est pas intangible, que l'État a toujours eu et aura toujours le droit de la modifier à son gré, « car le droit individuel de propriété ne peut être fondé que sur l'utilité commune » mais, s'il est partisan de l'intervention de l'État dans la réglementation de la propriété, il n'est aucunement favorable à la propriété *collective* : nous n'avons pas une fois rencontré cette expression dans ses œuvres.

Quelles sont les modifications qu'a subies la constitution pratique du système industriel, tandis que les idées directrices du réformateur évoluaient ainsi ?

En 1821, Saint-Simon ne parle plus des trois assemblées d'invention, d'examen, d'exécution. Il réclame simplement du roi les ordonnances suivantes[3] : « L'Institut rédigera un *Catéchisme national*, à la fois social, moral et scientifique, qui pourra être appris par le mode d'enseignement mutuel. L'instruction publique sera partout unifiée, et les

1. *Catéchisme industriel*, III, 140.
2. Voir Weill, *op. cit.*, 174.
3. *Système ind.*, III, 44 et suiv.

ministres des différents cultes ne pourront ni prêcher, ni enseigner rien de contraire au catéchisme national. Le budget sera préparé par un Conseil d'industriels (commerçants, manufacturiers, banquiers, cultivateurs). Les principales dépenses seront : « l'instruction du peuple ; l'assurance d'un travail quelconque aux prolétaires ». Les titres de noblesse seront abolis... Le Parlement actuel sera dissous et la nouvelle Chambre sera choisie parmi les « citoyens, partisans du Système industriel. »

Mais ces ordonnances isolées ne sont que des expédients, qui ne peuvent satisfaire l'esprit synthétique et systématique du philosophe.

En 1824, il rédige le plan de constitution qu'il juge définitivement le meilleur [2].

« La Royauté héréditaire est l'institution fondamentale des grandes sociétés politiques actuelles.

« Les savants forment deux Académies distinctes. La première, issue de l'Académie des sciences, a pour mission de perfectionner les *observations* et les *raisonnements*, et de surveiller les intérêts.

« La deuxième, issue des Académies des sciences morales et des beaux-arts, composée d'artistes et de philanthropes, perfectionne les *sentiments* et surveille la morale.

« Ces académiciens, nommés primitivement par le roi, se recrutent ensuite par cooptation.

« Ils se réunissent pour nommer un Collège scientifique qui coordonnera et fondra ensemble les travaux des Académies, fera les projets de lois et dirigera l'instruction publique : les savants, membres de ce collège, s'adjoindront des légistes et des hommes politiques.

« Les industriels formeront un Conseil administratif qui rédigera le budget, examinera quels projets de lois semblent utiles, et allouera les sommes nécessaires à leur réalisation.

2. *Catéchisme industriel*, III, 198.

Il remettra ces projets de lois ainsi élaborés aux ministres qui les présenteront aux Chambres. »

Ce plan est plus modéré que celui de 1817, puisqu'il conserve le roi, les ministres et les Chambres. Mais il est aussi plus compliqué, par cette intercalation de quatre Conseils ou Académies entre le pouvoir du roi et celui des Chambres.

Les industriels forment le pouvoir temporel. Les savants et les artistes partagent avec les moralistes ou philanthropes le pouvoir spirituel. Il n'est pas facile de reconnaître si, en cas de conflit, la prépondérance appartiendrait aux savants, artistes et moralistes, ou bien aux industriels. Notre auteur varie dans ses préférences.

Mais dans quel pouvoir classer le roi, les ministres et les Chambres ? Saint-Simon ne le dit pas : s'il conserve à côté de ses Conseils nouveaux, l'ancienne organisation parlementaire, c'est sans doute qu'il est désireux de voir ses projets aboutir et qu'il ne veut pas paraître trop subversif.

Il s'est en effet beaucoup préoccupé de trouver les moyens de faire accepter son système : et, sur ce point aussi, il a varié. Cependant il reste toujours hostile à une insurrection, à un mouvement révolutionnaire, et si, dans les *Opinions littéraires*, il recommande d'agir brusquement, c'est-à-dire sans opérer de réformes partielles et spéciales, mais en établissant le système complet, il se hâte d'ajouter que cette brusquerie doit être pacifique et sans violence [1]. Il compte beaucoup sur la prédication verbale et écrite des philanthropes [2]. La formation de deux comités de propagande composés, l'un, de publicistes, l'autre, d'industriels, lui semble devoir rendre de grands services, en agissant sur cette puissance souveraine, « l'opinion publique [3] ». Un

1. *Opin. littéraires*, III, 298 et 306 ; *Catéchisme*, III, 70 et 74.
2. *Syst. ind.*, III, 34.
3. III, 177.

parti politique, formé par les industriels parisiens, unis aux centres droit et gauche des Chambres, aurait également de grandes chances de faire adopter ses vues aux autres industriels français et européens[1].

Mais c'est surtout du roi que Saint-Simon attend le plus grand secours. « Le roi, dit-il, devrait prendre le titre de premier industriel du royaume, de premier Français de la première classe des Français. L'institution de la royauté n'est pas liée à un système politique quelconque : elle a un caractère de généralité qui la met au-dessus de toutes les autres institutions. » Le roi peut, par voie d'ordonnances successives, créer de toutes pièces le Système industriel[2].

Telle est, dans ses grandes lignes, la doctrine de Saint-Simon. Parmi toutes ces idées, les unes profondes, les autres factices et utopiques, essayons de résumer celles qui ont survécu, qui ont eu une influence.

Au point de vue cosmologique, nous avons dit qu'il avait préparé le terrain à l'évolutionnisme de Spencer et au positivisme d'Auguste Comte. Mais, comme ces philosophes ont su donner à leurs théories une forme claire et méthodique et les développer logiquement, tandis que Saint-Simon n'a su qu'énoncer des vues isolées, la postérité oubliera de joindre son nom à ceux de Spencer et d'Auguste Comte, parmi les fondateurs des philosophies scientifiques.

Comme réformateur religieux, il n'a fait que tracer la voie à ses disciples : nous verrons que l'école saint-simonienne, qui a du reste modifié sur bien des points la

1. *Catéchisme*, III, 103 et 109.

2. Avec un aveuglement étonnant chez un homme aussi perspicace, Saint-Simon a même cru que la Sainte Alliance, cette égoïste et rétrograde association de souverains, pourrait être l'instrument de la réorganisation sociale. Voir III, 112, 113, 150 et 254.

doctrine du maître, sera surtout une école de rénovation religieuse et morale. Elle aura le tort de chercher à former un « culte » et de donner à ce culte une forme un peu ridicule. Saint-Simon avait laissé dans l'ombre, probablement à dessein, ce côté de sa théorie religieuse, et il avait mis au premier plan la morale. Vouloir ramener la religion à être surtout une morale, c'est un desideratum défendable, et destiné à rallier beaucoup de partisans dans les époques de critique intellectuelle, comme est la nôtre : il est à remarquer que Saint-Simon, tout en supprimant à peu près complètement le culte, avait conservé à côté de sa morale quelques dogmes essentiels tels que la croyance à un Être suprême, la croyance à la survivance des plus nobles facultés de l'homme... qui sont un si précieux appoint à la tendance morale et rationnelle. Il avait compris qu'une morale, étayée sur une doctrine spiritualiste, est beaucoup plus solide qu'une morale purement scientifique.

Par les éléments mêmes de sa morale, nous avons vu qu'il ne devait exercer qu'une heureuse influence, en insistant sur le devoir de travail social, de contribution de chaque individu à la vie économique de la société, et sur la solidarité de tous avec les classes pauvres, devoir qu'il ne faut pas réduire trop étroitement à l'aumône. Nous ne trouvons chez Saint-Simon aucune trace de cette dangereuse doctrine de la « réhabilitation de la chair » qui tiendra une place importante dans les tendances de ces disciples.

Les idées politiques et sociales déduites de cette base morale auraient pu être fécondes au plus haut point, si elles avaient été développées par un esprit net et puissant, au lieu de ne l'être que par un cerveau simplement ingénieux et bien intentionné.

Si la doctrine de Saint-Simon est vraiment socialiste, surtout sous son ultime aspect, c'est avec une grande modération. S'il cherche à constituer la société la plus équitable possible et non la plus libre (ce qui est la caractéristique

des desiderata socialistes), ce n'est pas au moyen du principe *d'égalité*, principe utile lorsqu'on restreint intelligemment son champ d'application, mais principe impossible à appliquer au point de vue social, quand il est pris absolument et à la lettre, c'est au nom du principe de *justice distributive*.

Toutes les théories, tous les projets pratiques de Saint-Simon prouvent combien il était peu partisan d'une égalité *absolue*. Les hiérarchies, les classements qu'il établit suivant les mérites et les capacités des individus, nous le montrent comme un esprit respectueux de toutes les supériorités. Et ses disciples pourront résumer cet aspect de son œuvre dans une formule restée célèbre : « A chacun suivant ses capacités, et à chaque capacité suivant ses œuvres. » Cette expression assez frappante du principe de justice sociale, pour n'être pas sortie de la plume même de Saint-Simon, n'en est pas moins en essence dans les idées de toute sa vie. L'application de cette justice distributive doit du reste porter sur les biens moraux, sur la considération, plutôt que sur les biens matériels et les propriétés. La première classe hiérarchique de la société, celle des savants et des artistes, doit être surtout payée en estime et en honneurs. La société saint-simonienne comportera donc une égalité *relative* de biens, et les plus pauvres pourront posséder les objets nécessaires au développement de leurs facultés.

Au point de vue politique, il a été objecté à Saint-Simon que des savants ou des artistes, vivant dans un monde d'idées théoriques ou formelles, seraient sans doute peu capables d'administrer les hommes et les choses. Et d'autre part, si les banquiers et les industriels les plus riches avaient seuls le pouvoir, seraient-ils portés à inscrire en tête de leur programme l'amélioration de la classe la plus pauvre ? Il est évident qu'ici l'esprit pratique fait défaut à notre réformateur.

Les projets de réformes économiques de Saint-Simon ont

été assez timides pour faire sourire les novateurs plus hardis venus après lui. On lui a reproché à juste titre de n'avoir eu aucune notion de la question ouvrière. Il a partagé sa société en intellectuels et en industriels : il n'a pas partagé ces industriels eux-mêmes en patrons et en ouvriers. Il est vrai qu'à cette époque le capitalisme industriel n'était encore qu'à demi formé : aucune scission grave ne s'était encore produite entre patrons et ouvriers. Cependant d'autres penseurs ont été sur ce point plus sagaces que lui ; Sismondi a prévu dès cette époque les questions ouvrières. Peut-être son omission a-t-elle été intentionnelle, et a-t-il voulu affirmer par là que les chefs d'industrie et les ouvriers, ayant des intérêts analogues, ne devaient pas être considérés comme formant des classes distinctes, susceptibles d'entrer en lutte l'une contre l'autre.

Beaucoup de socialistes contemporains, principalement les Allemands, liraient avec profit certaines œuvres de cet aristocratique philanthrope, de ce solidariste, et pourraient lui emprunter un peu de ce respect de l'intellectualisme, de tout ce qui se rapporte aux sciences et aux arts, qui vient s'ajouter chez lui à sa sollicitude pour la classe pauvre. Pour former une société nouvelle sur les débris des aristocraties anciennes, il serait peut-être sage de ne pas tout courber sous le niveau d'une médiocrité égalitaire, et de conserver quelques-unes de ces aristocraties, les seules justes et utiles, celles du talent et du travail. Et surtout il serait sage de ne pas chercher à fonder le socialisme, c'est-à-dire « un régime de juste répartition des richesses » sur une transformation communiste ou collectiviste de la propriété, qui arrêterait le libre développement de la vie individuelle par des entraves continuelles. Saint-Simon a su être socialiste au sens large du mot, sans être communiste, ce dont il faut lui savoir gré.

CHAPITRE III

LA FAMILLE SAINT-SIMONIENNE AVANT 1830.

I. — *Les principaux disciples de Saint-Simon.* — Enfantin et Bazard. — Le journal *Le Producteur.* — Exposition de la doctrine dans les conférences de Bazard. — Les réunions de la rue Monsigny. La hiérarchie : les deux Pères.

II. — *Modifications métaphysiques et psychologiques* apportées par les disciples à la doctrine de Saint-Simon.

III. — *Théorie sociales de Bazard et d'Enfantin.* Les hiérarchies de prêtres, de savants et d'industriels. La « capacité et les œuvres ». L'éducation. La critique de l'hérédité. Organisation du travail par l'État. — Réussite relative de la propagande (1825-1830).

I

Dans les dernières années de sa vie, Saint-Simon avait eu la satisfaction de voir quelques disciples se grouper autour de lui. Après sa mort, ce petit cénacle se développa et forma rapidement une « école ». Bien que cette école, formée principalement par des jeunes gens de la classe bourgeoise et intellectuelle, ne dût jamais parvenir à ébranler la classe populaire, ni à former un vaste parti politique ou social, elle constitua cependant le premier *mouvement effectif d'idées socialistes en France* au XIX[e] siècle[1].

1. Les deux plus récents et plus complets ouvrages sur l'école saint-simonienne sont ceux de Weill : *l'École saint-simonienne* (Paris, F. Alcan, 1896) et de Charléty (*Histoire du saint-simonisme*) (Hachette, 1896). Ces ouvrages contiennent des bibliographies détaillées des brochures et des journaux saint-simoniens.

L'école saint-simonienne est intéressante à un double point de vue : elle présente d'abord un courant de propagande, un essai infructueux, mais réel, d'application pratique de principes socialistes ; elle est de plus, par elle-même, créatrice de doctrines propres, dérivées il est vrai des théories de Saint-Simon, mais les dépassant sur bien des points, et faisant faire au socialisme modéré du maître un pas audacieux dans le sens du communisme. Et ce dernier caractère s'explique aisément : les théories de Saint-Simon étaient souvent obscures, parfois contradictoires : en les répandant, en les expliquant, il était nécessaire que les disciples fussent plus que des commentateurs, il fallait qu'ils imprimassent à ces doctrines la marque de leur esprit personnel. De là fatalement un grossissement, une poussée en avant des idées exposées fragmentairement par le maître, et souvent l'émission d'idées nouvelles. Les disciples n'étaient pas des hommes du peuple, des ouvriers adoptant une leçon et la répétant : c'étaient des jeunes gens intelligents, instruits, enthousiastes, sortis pour la plupart des grandes écoles de l'État, et qui devaient tirer des principes de Saint-Simon bien des conséquences que celui-ci n'avait pas prévues.

Saint-Simon restera pendant quelque temps le maître, le chef d'*école* : bientôt ce ne sera plus que le *précurseur* des véritables créateurs de la religion nouvelle, le *Socrate* d'un nouveau Messie, ayant ses visions, son enseignement spécial et infaillible, et qui deviendra quasi-célèbre sous le nom de Père Enfantin.

On peut diviser en deux périodes l'histoire des saint-simoniens. Dans la première période, de 1825 à 1830, ils élaborent leur doctrine, moitié philosophique, moitié religieuse, prenant dans les écrits du maître les dernières théories émises depuis 1821, c'est-à-dire les théories socialistes, les accentuant, mais gardant encore une certaine logique. Dans la seconde période, après 1830, nous ver-

rons que leur doctrine deviendra, sous l'influence d'une exaltation croissante, à la fois mystique et matérielle, principalement dans sa forme et ses conséquences extérieures.

Les disciples qui avaient approché Saint-Simon pendant la dernière année de sa vie, Olinde Rodrigues, Léon Halévy[1], Duvergier, Bailly, n'étaient pas destinés à être les principaux chefs de l'école. Un seul de ceux-ci, Rodrigues, à la fois financier et mathématicien, devait exercer une influence dans la future secte, grâce à son zèle, à sa fortune et surtout à l'amitié que lui avait portée le maître. Les saint-simoniens les plus marquants, Enfantin, Bazard, Barrault, Michel Chevalier, Fournel, furent convertis par la lecture des œuvres et non par la conversation du réformateur.

Prosper Enfantin[2] avait été élève de l'École polytechnique et s'était distingué, en 1814, dans les combats de Vincennes, contre l'armée des alliés : peu fortuné et ne pouvant payer la pension exigée des polytechniciens, il démissionna et partit pour la Russie, où il entra chez un banquier. Là, il occupa ses loisirs à des études philosophiques, économiques et politiques. Quand il revint en France, il obtint une place de liquidateur dans la maison Chaptal, mais, à cette époque, le hasard fit qu'il lut le *Catéchisme des industriels* (1823). Désormais sa voie est trouvée : ce ne sont plus les questions politiques qui le séduisent (il les juge insignifiantes et indifférentes), ce sont les questions sociales. Sa tâche quotidienne une fois accomplie, c'est aux questions sociales qu'il se consacre tout entier. Après la mort de Saint-Simon, il souscrit aux actions du journal « le Producteur », fondé par Olinde Rodrigues, pour répandre les théories du maître, et en devient un des

1. Père de Ludovic Halévy et frère de l'auteur de *La Juive*.
2. Né en 1796.

principaux rédacteurs : c'est bientôt un des plus enthousiastes propagateurs de la doctrine. Une prestance séduisante, des yeux charmeurs le prédestinent au rôle d'apôtre.

Auprès d'Enfantin, une autre figure se détache, plus grave, plus sévère, mais non moins énergique. Bazard[1], moitié tribun, moitié conspirateur, avait été mêlé à toutes les luttes politiques de la fin de l'Empire et de la Restauration : décoré en 1814, pour sa brillante conduite au combat du Faubourg Saint-Antoine, fondateur, avec Buchez, de la Charbonnerie française dont il présida la Haute Vente, mêlé au complot de Belfort, c'était un de ces hommes à la fois d'action et de principes, qui, en 1793, eussent été chefs de parti et au premier rang des batailles révolutionnaires. En 1825, ses forces morales étaient inoccupées : il avait mesuré l'inanité des conspirations ; le libéralisme parlementaire lui semblait pâle et insuffisant. Il adopta les doctrines de Saint-Simon et s'efforça, avec son implacable logique, d'en tirer les conséquences les plus pratiques. Ce fut le raisonneur et le dialecticien de l'école.

Successivement, Barrault, homme de lettres, d'une éloquence passionnée et entraînante, capable d'enflammer tout un auditoire par la fougue de sa prédication, le poète Duveyrier, l'historien Buchez, l'ingénieur Hippolyte Carnot[2], le philosophe et philhellène Gustave d'Eichthal, le capitaine d'artillerie Hoart, le musicien Félicien David, vinrent se grouper autour d'Olinde Rodrigues, d'Enfantin et de Bazard.

L'École polytechnique devint une véritable pépinière de Saint-Simoniens. Les ingénieurs Fournel, Jean Reynaud, Michel Chevalier, n'hésitèrent pas à donner leur démission, pour être plus libres dans leur action de propagande enthousiaste. Abel Transon, Jules Lechevalier quittèrent les mathématiques pour la réforme sociale. Lambert, Talabot,

1. Il a cinq années de plus qu'Enfantin, étant né en 1791.
2. Fils de Lazare Carnot, père de Sadi-Carnot.

Clapeyron, sans laisser leurs fonctions, s'affilièrent à la doctrine.

Tous ces jeunes gens[1] se réunissaient entre eux, correspondaient, collaboraient à des articles de journaux et de revues. Leur enthousiasme très vif donnait à ces causeries, à ces lettres, à ces articles un caractère d'apostolat qui dépassait les limites de la simple discussion philosophique. Le journal « le Producteur » posa les fondements de leur doctrine et montra de suite combien ils étaient portés à dépasser et à élargir les vues de Saint-Simon. Une simple phrase, empruntée à un des ouvrages du maître, leur permettait d'échafauder toute une suite de conceptions nouvelles.

Pendant quatre ans, ces conceptions se multiplièrent et se précisèrent. Enfin, quand la doctrine fut définitivement constituée, Bazard en fit une remarquable « exposition », dans une série de conférences, qui eurent lieu de 1829 à 1830[2] : ces conférences furent en quelque sorte la grande Charte du socialisme saint-simonien.

A cette époque l'école prend peu à peu le caractère d'une église[3]. Les Saint-Simoniens cherchent à établir entre eux cette hiérarchie religieuse qui doit être une des caractéristiques de la société de l'avenir, réformée et améliorée. Ils créent un collège, formé des principaux apôtres, et un apostolat secondaire, ouvert aux nouveaux initiés. Enfin ils se donnent deux chefs suprêmes, qui, sous le nom de *Pères*, vont devenir les directeurs de la *Famille* saint-simonienne et, si la doctrine trouve suffisamment d'adeptes, les papes de la religion nouvelle. C'est le jour de Noël 1829 qu'Enfantin et Bazard sont élus par le collège.

Sans se croire absolument infaillibles, les deux Pères se

1. Charléty donne leur âge : ils avaient presque tous de 20 à 35 ans.

2. Dans une salle de la rue Taranne.

3. Cette transformation a été bien comprise et clairement exposée par Charléty.

réservent cependant une autorité supérieure dans les divergences d'interprétation de la doctrine. Enfantin surtout s'attribue un rôle de prêtre et de directeur de conscience. Il loue un grand logement dans la rue Monsigny et y institue des réunions régulières où les membres de la famille viennent écouter la parole des Pères, et s'épancher en élans fraternels.

Il est presque touchant de voir ces esprits exaltés, mais sincères, réunis autour d'une même table, discuter les réformes les plus complètes de la vie sociale, familiale, économique, comme si l'évolution lente et naturelle des sociétés allait brusquement s'arrêter à leur voix. Il règne dans ces réunions une atmosphère réconfortante de dévouement et d'affection. En voyant ces jeunes gens discuter avec sérénité et s'aimer, on est tenté d'ajouter foi à leurs croyances, on est en tout cas porté à examiner sérieusement cette doctrine qu'ils ont élaborée avec tant de sincérité.

C'est dans « le Producteur » et surtout dans l'*Exposition de la doctrine*, (reproduction imprimée des conférences faites par Bazard, rue Taranne)[1], que nous pouvons étudier les théories de l'école saint-simonienne.

II

Nous avons vu que les idées philosophiques de Saint-Simon avaient évolué d'une cosmologie matérialiste à un « Nouveau Christianisme », dont la morale formait l'essence principale.

Bien qu'anciens polytechniciens pour la plupart, les Saint-Simoniens ne suivirent pas le maître dans ses déductions scientifiques : c'est le nouveau christianisme qui les attira, et non point les recherches concernant le principe de la gravitation.

1. Cette reproduction fut rédigée par Hippolyte Carnot.

L'humanité a-t-elle un avenir religieux ? Telle fut la première question qu'ils se posèrent. Et ils répondirent nettement : oui.

La science, cette agrégation de connaissances isolées entre elles, ne fournit aucune preuve contre ces deux grandes idées : *Dieu* et *un plan providentiel*. La science a besoin, pour asseoir ces diverses lois, de la croyance à un ordre suprême de l'univers : elle ne pourrait rien édifier sur un chaos ; plus la science s'élève, plus elle se rapproche de la religion.

Lorsque Auguste Comte a voulu démontrer que l'humanité évoluait d'une manière continue de la croyance religieuse à la philosophie, et de la philosophie à la science, c'est-à-dire du spiritualisme au matérialisme, il a généralisé une évolution qui n'était vraie que pour certaines époques et certaines sociétés particulières.

C'est ainsi que nous voyons, par exemple, les sociétés grecque et romaine passer successivement par une phase théologique, une phase métaphysique, une phase positive ; mais, au sein de cette dernière phase positive, apparaît une nouvelle forme de croyance, plus perfectionnée que les religions précédentes. Un nouveau cycle recommence avec le christianisme du moyen âge, la métaphysique des temps modernes, le positivisme contemporain. De ce positivisme surgira une nouvelle croyance religieuse, et cette religion de l'avenir sera précisément la religion sociale de l'humanité, la religion saint-simonienne.

Si l'on considère non point une période déterminée, mais la marche totale de l'humanité, ce n'est plus la loi d'Auguste Comte qui est la vraie, mais la distinction, faite par Saint-Simon, des périodes (*organiques* (ou religieuses) et des périodes *critiques* ou matérialistes), se succédant les unes aux autres, chaque période organique étant l'expression d'une croyance supérieure à la croyance de la période organique précédente. Dans chacune de ces croyances, le sentiment

de vénération, d'amour pour la divinité, loin d'aller en s'affaiblissant, va toujours en croissant, s'épure et grandit à mesure que l'objet de notre vénération s'unifie et se spiritualise[1].

Nous sommes à la fin d'une époque critique et à la veille d'une époque organique. L'ennemi, c'est l'athée. Bazard proscrit Dupuis, Volney, Helvétius, Byron, Goethe ; il recommande la lecture de Lamennais, Ballanche, de Maistre. Il ne suffit pas d'aimer la liberté, d'aimer la patrie ou la gloire, il ne suffit pas même d'aimer l'humanité, d'être un philanthrope, il faut avoir l'esprit religieux. Ce que les athées appellent fatalité, hasard, néant, sont des hypothèses négatives qui révoltent le plus élevé de nos sentiments.

A ces preuves historiques de la nécessité des religions, les Saint-Simoniens ajoutent une preuve psychologique. Adoptant la classification qui est encore la plus répandue chez les psychologues modernes, ils partagent l'âme humaine en trois facultés, activité ou volonté, intelligence, amour. Ils subordonnent nettement l'activité et l'intelligence à l'amour, au sentiment. Or, si l'intelligence et la volonté peuvent se satisfaire par la science et l'activité matérielle, le sentiment ne trouve sa complète satisfaction que dans la sympathie générale, dans l'établissement de l'ordre, de l'harmonie universelle, dans une croyance au progrès, dans une foi à l'union indissoluble de l'homme avec les autres hommes, le moi et le non-moi étant les parties d'un même tout, s'avançant ensemble et en s'entr'aidant vers une commune destinée.

La religion de l'avenir ne doit pas se confondre avec les religions trop individualistes du passé. Certes le christianisme a eu et a encore une incontestable grandeur. Il est apparu au milieu d'une société fondée sur la guerre et l'escla-

1. *Exposition de la doctrine saint-simonienne*, édition de 1854, p. 322 et suiv.

vage, société où il existait encore quelques croyances individuelles, mais où il n'existait plus de religion, au sens moral et social du mot. Il a enseigné le pardon des injures et l'amour du prochain ; il a brisé les chaînes de l'esclave, tiré la femme de son abaissement ; il nous a révélé le côté spirituel de notre nature : il a élargi la sympathie humaine hors du cercle étroit de la famille et de la cité, et a préparé l'association universelle.

Mais Bazard (et nous voyons apparaître ici tout un côté original, mais dangereux, de l'éthique saint-simonienne, la *réhabilitation de la chair*), reproche au christianisme d'avoir méconnu un aspect de la nature humaine, d'avoir anathématisé le corps humain et les besoins matériels : « La chair, c'est le péché », a dit Saint Paul. Le christianisme a placé le célibat au-dessus du mariage et a considéré le travail matériel comme un châtiment, comme une expiation. De là un antagonisme néfaste, dans l'individu, entre l'esprit et le corps.

Bazard adresse un second reproche au christianisme : il a renoncé à établir des lois politiques et a présenté sa loi « comme une loi individuelle dont l'accomplissement ne devait pas avoir de but sur la terre[1], mais au ciel ». Il a juxtaposé le pouvoir *spirituel* de ses ministres au pouvoir *temporel* des rois, sans remplacer celui-ci par celui-là : « Rendez à César ce qui est à César, a-t-il dit, et à Dieu ce qui est à Dieu : — Mon royaume n'est pas de ce monde. » La paix ne s'est établie qu'au sein du pouvoir spirituel, et la guerre a continué entre les divers pouvoirs temporels.

La nouvelle religion doit donc se proposer un double but : réconcilier l'esprit et le corps : unir l'Église à l'État, le pouvoir spirituel au pouvoir temporel.

« Dieu est *tout ce qui est*. Nul n'est hors de lui ; tous, nous communions en lui. Dieu est l'*amour infini*, universel,

1. *Op. cit.*, p. 352.

qui se manifeste à nous sous les deux modes d'esprit et de matière, d'intelligence et de force[1]. Chaque homme, chaque être fini est également amour, intelligence et force, mais parcelle d'amour, parcelle d'intelligence et parcelle de force. »

L'homme accomplit donc une œuvre religieuse en se développant matériellement, comme en se développant intellectuellement et sentimentalement. Le mal n'est pas une entité réelle, un caractère de la matière et de la chair : c'est l'atrophie de l'amour, l'absence de force, la dépression de l'intelligence[2] : le mal n'est que le bien resté encore à l'état informe, rudimentaire. L'homme n'est pas déchu : l'acquisition de la science du bien et du mal a été son premier progrès. La vie n'est pas un temps d'expiation, c'est une carrière illimitée de progrès, de gloire et de bonheur. Comme l'a dit Saint-Simon, l'âge d'or, qu'une aveugle tradition a placé jusqu'ici dans le passé, est devant nous.

Bazard se défend d'être panthéiste, bien que certains côtés de cette théorie métaphysique puissent le faire supposer. Le panthéisme a professé l'unité de la *substance* : le Saint-Simonisme professe seulement l'unité de la *tendance*, de l'*activité*. Le panthéisme a abouti au fatalisme, et les Saint-Simoniens réclament hautement en faveur de la liberté humaine. L'homme a un but, une destinée qu'il peut ou non accomplir. Qu'il soit difficile de concilier rationnellement l'unité universelle et l'indépendance individuelle, cela est possible : mais de ce que cela est inexplicable, il ne faut pas conclure que cela n'est point : c'est un *mystère*, et, par cela même, c'est un objet de croyance *religieuse*, *sentimentale*[3].

1. *Op. cit.*, p. 410 et suiv.
2. *Op. cit.*, p. 414.
3. La lettre d'Enfantin à Duveyrier « *sur la vie éternelle* », écrite en juin 1830, contient une théorie particulière sur l'immortalité de l'âme. Les âmes sont éternelles : il n'y a pas de vie présente ou future, pas de véritable nais-

Le but de la vie humaine est de se rapprocher de Dieu en l'imitant : comme Dieu est amour, intelligence et force, l'homme doit prendre pour but le développement de son propre amour, de sa propre intelligence, et de sa propre force.

L'homme, « être fini », ne doit pas chercher, comme l'ont tenté certaines religions, à entrer en contact avec l'infini, dans une extase mystique ; l'homme doit chercher seulement à communier avec les autres êtres finis. C'est-à-dire que dans cette trinité, l'infini, le moi, le non-moi, le moi doit simplement s'unir, « s'harmoniser » avec le non-moi, grâce à l'amour qui est la manifestation en nous de l'infini.

Cette union entre le moi et le non-moi est commencée depuis des siècles. Le développement de leurs facultés a amené les hommes, naturellement et sans qu'ils s'en rendent compte, à s'organiser en *sociétés*, sous les formes différentes de la famille, de la cité, de la nation, de l'association religieuse. Mais les lacunes présentées par ces formes ont permis à des antagonismes sociaux de persister. Le jour où les hommes se rendront compte de la nécessité de favoriser le perfectionnement de leur faculté maîtresse, l'amour, ils organiseront leurs *sociétés* d'une manière très harmonieuse, et l'association universelle, l'exploitation du globe selon la capacité et les œuvres de chacun, succèdera à l'antagonisme.

La société idéale doit comprendre un règlement de

sance, pas de véritable mort. La même âme s'incarne successivement dans des individus divers. La mémoire seule est abolie et sépare ces existences diverses : certaines âmes d'élite ont même le privilège de se rappeler leurs existences passées. Enfantin croit se sentir identique à Saint Paul et à Saint-Simon. L'âme supérieure se sent également vivre dans l'avenir, elle en est le germe. Enfin l'âme se sent vivre dans celle des autres êtres qui vivent actuellement : l'humanité est une âme collective, divisée et apparente, mais formant, grâce à l'amour, un tout solidaire. Le spiritualisme solidariste d'Enfantin aboutit donc à une sorte de métempsycose universelle (Voir l'analyse de la lettre à Duveyrier dans Charléty, 185-187).

l'amour, c'est-à-dire une morale, un règlement de l'intelligence, c'est-à-dire des lois scientifiques, un règlement de la force, c'est-à-dire une organisation industrielle. Comme l'amour est prédominant, ce sont les moralistes ou prêtres qui devront être les chefs de la société et les dépositaires de la religion, les représentants de l'unité de la vie, de l'unité sociale et politique.

Tels sont les principaux traits du dogme métaphysique et psychologique des Saint-Simoniens. Cette croyance, cette religion ne comporte (en 1829) aucun culte extérieur : plus tard, nous verrons qu'elle transforme le travail industriel en une sorte d'accomplissement d'un rite religieux. La morale reste un élément prépondérant, mais les Saint-Simoniens ne sont pas d'accord entre eux sur les règles particulières qui doivent servir d'application au grand principe d'amour ou d'altruisme : et l'*Exposition de la doctrine* ne contient rien de très précis sur ce point. Ce qui est certain, c'est que la morale a des rapports intimes avec l'organisation sociale et politique, et c'est sur l'amélioration de cette organisation que les Saint-Simoniens concentrent leurs efforts.

III

La société saint-simonienne doit comprendre trois principales sortes de fonctions : les fonctions de *prêtre*, de *savant*, d'*industriel*.

Le prêtre ou moraliste surveille et dirige les sentiments des citoyens. Le sentiment est l'élément essentiel de l'être humain[1]. C'est le sentiment, le désir qui pousse l'homme à connaître et à vouloir, à se servir de son intelligence et de sa volonté. Bien loin d'être opposé à la science et à l'action, comme on le croit souvent, le sentiment en est la base.

1. *Op. cit.*, p. 436 et suiv.

Sans le sentiment de curiosité, sans l'amour du vrai, nous ne raisonnons pas, nous n'apprenons pas. Sans le désir d'atteindre un but, d'exercer une influence, nous n'agissons pas. Il ne faut donc pas considérer le sentiment comme une sorte d'appétit nerveux, inférieur à l'intelligence et à la volonté : il faut le considérer comme une force intérieure qui se manifeste parfois par des désirs grossiers, mais aussi par les tendances les plus nobles. Il existe une échelle de sentiments qui va des plus bas jusqu'aux plus élevés : nous devons cultiver en nous les sentiments les plus élevés, et par là-même nous ferons progresser notre intelligence et notre volonté.

Le rôle du prêtre ou moraliste doit être de diriger l'homme dans ce perfectionnement de ses sentiments, de les rendre moins étroits, moins égoïstes, de développer surtout l'inclination de *sympathie*.

Le prêtre doit *lier* entre eux les représentants des deux autres fonctions, savants et industriels, théoriciens et praticiens, les associer, coordonner leurs efforts. C'est le prêtre qui gouverne, qui est la source de la sanction de l'ordre. Il intervient à la naissance de chaque homme, le consacre à Dieu et à l'humanité, et lui assigne plus tard la place que désigne sa vocation.

Les prêtres ne formeront pas une théocratie aux pratiques occultes, au langage mystérieux : ils se mêleront aux hommes, parleront en artistes : ils seront humains et sensibles.

Les savants (c'est-à-dire les représentants de l'intelligence sociale) fourniront aux hommes les lumières nécessaires pour marcher au but que l'*amour* leur assigne. Les uns perfectionneront les sciences par des découvertes, les autres enseigneront ces sciences.

Le travail sera *organisé* par les savants, et ne sera plus laissé à l'effort isolé, aux suggestions de l'ambition per-

sonnelle, à l'aiguillon de la concurrence. Cette organisation comprendra surtout une *division* du travail et une *combinaison* du travail : sans rétablir les corporations, on fondera des hiérarchies, des corps, des associations, de telle sorte que dans l'atelier scientifique, chacun soit *placé selon sa capacité* et *récompensé selon ses œuvres*.

C'est donc ici que nous voyons apparaître, nettement formulé[1], le fameux principe « de la capacité et des œuvres », principe socialiste, mais d'un socialisme aristocratique et intellectuel, par opposition au principe démocratique et communiste d'autres théoriciens : « A chacun suivant ses besoins. »

Une dotation publique assurera l'existence matérielle des savants. Un prêtre suprême sera chargé de les associer et de les gouverner.

. Les industriels (c'est-à-dire les représentants de la force sociale) exploiteront le globe. Réduits, pendant de longs siècles, à n'être que les esclaves des guerriers, les industriels sont aujourd'hui libres et considérés : ils participent à la vie publique et politique. On reconnaît aujourd'hui que c'est l'industrie qui crée les richesses destinées à l'amélioration physique des membres de la société. Comme pour les savants, un prêtre sera chargé de répartir les industriels en agriculteurs, manufacturiers et commerçants, de les classer *selon leur capacité*, de les *rétribuer selon leurs œuvres*.

Les deux prêtres de la science et de l'industrie seront choisis et consacrés par les prêtres sociaux ou moralistes, peut-être même par le chef des prêtres sociaux, qui deviendra ainsi une sorte de pontife.

La caractéristique de ce système est donc une *hiérarchie*, basée sur le sentiment humanitaire et sur le principe de

1. *Op. cit.*, p. 130.

justice sociale. La capacité, c'est-à-dire les facultés naturelles ou acquises, et la bonne volonté, c'est-à-dire les facultés morales, doivent servir de bases pour établir cette hiérarchie. Dans cette hiérarchie, le supérieur est celui qui aime le plus Dieu et l'humanité, ou l'humanité en Dieu[1]. Le supérieur commande le *progrès*, qui est la loi de Dieu, et l'inférieur y tend aussi par sa nature même. Régime *autoritaire* par la forme, Bazard le reconnaît aux dernières lignes de l'*Exposition*, mais qui doit aboutir pour l'individu à une liberté, à un bonheur bien plus grand que l'indépendance trompeuse, procurée par les régimes actuels, soi-disant libéraux.

Cette idée de *progrès fatal* vers le bonheur et la liberté, les Saint-Simoniens en démontrent l'exactitude par une philosophie de l'histoire, reproduction de celle de Condorcet et de Saint-Simon. Chaque fois que la perfectibilité humaine s'est arrêtée, au sein d'une société déterminée, une autre société s'est présentée pour guider l'humanité dans sa marche en avant. Les décadences et les chutes des empires ne prouvent rien contre cette loi[2].

A mesure que des époques organiques (ou de foi) plus perfectionnées succèdent à des périodes critiques (ou de doute), l'esprit d'association vient de plus en plus se juxtaposer à l'esprit d'antagonisme : la cité se superpose à la famille, la nation à la cité, l'église à la nation. L'exploitation de l'homme par l'homme diminue : à l'esclavage succède le servage ; au servage, l'institution des travailleurs plébéiens libres. A l'avenir appartient « l'association universelle, par et pour l'amélioration toujours progressive de la condition morale, intellectuelle et physique du genre humain[3] ».

Ces théories sociales, comment les faire pénétrer dans les

1. *Op. cit.*, p. 486.
2. *Op. cit.*, p. 73.
3. *Op. cit.*, p. 201.

esprits? Quel genre d'éducation et quel type de législation pourront en amener l'application?

L'éducation doit être considérée à un double point de vue. Elle doit d'abord être générale ou morale. Il faut apprendre à l'enfant à aimer, à être bon, à s'associer aux autres. Il faut lui apprendre quelle est sa destination sociale. Dans l'éducation, il ne faut pas subordonner le sentiment au raisonnement, il ne faut pas considérer celui-ci comme supérieur à celui-là. Ces deux fonctions psychiques doivent être développées dans une égale proportion.

On a critiqué le catéchisme, la confession, la prédication; c'est un tort. Qu'a-t-on mis à la place? Le principe de l'*intérêt bien entendu,* négation de toute morale sociale, puisqu'il pose l'égoïsme à la base de la morale et omet les inclinations sympathiques de l'homme, la solidarité de souffrances et de joies qui existe entre tous.

Chose remarquable, ce sont les défenseurs des doctrines rétrogrades en politique qui semblent seuls comprendre l'importance de l'éducation morale [1]. Autrefois, chez les Grecs et les Romains, les discussions politiques sur les places publiques, les jeux, les mystères, les cérémonies constituaient un enseignement vivant qui suivait l'homme pendant toute sa vie. Aujourd'hui, la division du travail l'éloigne de plus en plus des questions morales.

Pourquoi, en face d'une entreprise généreuse et humanitaire, s'écrie-t-on avec un dédain non dissimulé: « C'est du sentiment! » Et pourtant c'est le sentiment bien plus que le raisonnement qui rend la vie supportable. Sans lui, la société ne serait qu'une agrégation d'individus isolés et perpétuellement en lutte.

Que les savants enseignent toutes les sciences et développent le raisonnement de la jeunesse; mais qu'à côté d'eux, des hommes doués « de la plus haute capacité sym-

1. *Op. cit.*, p. 190.

pathique[1] » parlent au cœur de leurs semblables, en se servant de procédés analogues à l'antique catéchisme, à la confession, etc... Qu'ils utilisent également la puissance des beaux-arts sur l'âme humaine et sur le développement de la sympathie. La poésie, la musique, les arts plastiques eux-mêmes n'agissent-ils pas vis-à-vis de la sympathie, comme un remède tonique sur un organe affaibli ?

Passant à l'examen de l'éducation *spéciale* ou *professionnelle*, Bazard et Enfantin considèrent que cette éducation, dans le passé, a toujours été organisée de manière à favoriser *l'exploitation de l'homme par l'homme* : les carrières privilégiées ou non privilégiées étaient héréditairement entre les mains de classes d'hommes différentes. S'il est vrai que cette exploitation doit prendre fin, il faut diviser le travail, non pas suivant la naissance des hommes, mais suivant les *aptitudes*, les capacités de chacun. Certes la Révolution a renversé bien des privilèges, mais l'éducation reste encore un privilège de la fortune.

Il faut donc : 1° rendre l'éducation accessible à tous ; 2° charger le corps enseignant d'apprécier les aptitudes de chacun, de partager les jeunes gens entre les trois grandes Écoles des beaux-arts, des sciences, de l'industrie, correspondant aux trois grands ordres de faits sociaux, puis de les répartir plus tard entre les différentes écoles d'application, subdivisions des trois grandes Écoles ; 3° remplacer certains ordres d'études inutiles et arriérés, comme le latin, la philosophie, l'histoire... par des connaissances plus pratiques, plus modernes ; 4° mettre en rapports plus intimes le corps enseignant avec les académies chargées du perfectionnement des théories.

Une des vues les plus originales des Saint-Simoniens est le rôle social qu'ils attribuent à l'éducation esthétique. L'art ne doit pas être individualiste, mais doit concourir à

1. *Op. cit.*, p. 204.

l'œuvre commune de moralisation, remuer les sentiments des masses : il faut qu'il devienne une science comme la physique[1].

Les projets des Saint-Simoniens concernant la réforme du droit et de la législation, ne sont caractérisés par aucune logique. Ils posent, il est vrai, quelques principes excellents : « La législation ne doit pas chercher à guérir le vieil homme, avec ses vices et son égoïsme souvent criminel ; elle doit chercher à créer et à animer « l'homme nouveau ». Elle ne doit pas être seulement pénale, mais rémunératrice. Elle doit agir non seulement par la crainte, mais par l'espérance. Elle doit distribuer alternativement le blâme et l'éloge, faire obstacle au vice et exciter à la vertu. Elle doit surtout cesser d'être parole morte, mécanisme abstrait, et tenir compte de la situation morale de chacun. » Pour nous servir d'une expression que la science moderne a mise à la mode, Bazard réclame déjà l' « individualisation » de la peine[2].

Mais, quand il s'agit de préciser quelle doit être la réforme judiciaire, nous ne rencontrons plus qu'une critique du jury (le jugement par des pairs tirés au sort, et souvent ignorants, doit être remplacé par le jugement des supérieurs), des récriminations contre les bagnes, ces foyers de contamination morale, un éloge des tribunaux de commerce, des arbitres, des prudhommes : ces dernières institutions pourraient être la base d'une juridiction industrielle très équitable, à condition d'éviter les excès des anciennes corporations. Il semble bien que, dans les desiderata des Saint-Simoniens, le pouvoir judiciaire supérieur se confondrait à peu près avec le législatif, et que tous deux s'incar-

1. *Producteur*, I, 83.

2. Cf. l'ouvrage de Saleilles, l'*Individualisation de la Peine* (Paris, F. Alcan, 1898), et les jugements du Président Magnaud, à qui la reconnaissance populaire a déjà décerné le surnom de « Bon Juge ».

neraient dans cet homme ou ces hommes supérieurs, investis d'un pouvoir presque sacré, véritable « loi vivante ». La législation serait donc le principal instrument de cet autoritarisme mystique auquel aboutirait la société saint-simonienne.

L'*Exposition de la Doctrine* ne consacre pas aux questions économiques des chapitres aussi développés que nous aurions pu le croire. Les Saint-Simoniens sont plutôt des moralistes que des économistes : cependant ils présentent, à ce point de vue, des propositions dont la brièveté ne laisse pas d'être assez subversive.

Les Saint-Simoniens se sont servis les premiers de certaines idées critiques auxquelles les polémistes socialistes de la seconde partie du siècle donneront une extension considérable, « l'exploitation des travailleurs par la classe possédante, la formation du prolétariat, la possession des instruments de travail[1] (terre, argent et machines) par les capitalistes. » Toutes ces expressions, employées par eux, sont destinées à une singulière fortune.

« La situation de l'ouvrier depuis la Révolution, disent-ils, est à peine meilleure que celle de l'esclave antique ou du serf féodal : il est exploité matériellement, intellectuellement et moralement. Les propriétaires actuellement chargés de la répartition des instruments du travail, ignorent les besoins de l'industrie et des hommes, et les moyens de les satisfaire[2]. Pour faire cesser cette exploitation, il faut modifier la *constitution de la propriété* et sa transmission, c'est-à-dire l'*héritage*.

« Ces deux ordres de faits sociaux sont susceptibles de transformations et de progrès. La propriété ne porte plus sur l'homme : il n'y a plus d'esclaves. Le partage hérédi-

1. *Op. cit.*, p. 124 et 136.
2. *Op. cit.*, p. 138.

taire est fondé maintenant sur une loi d'égalité, après l'avoir été sur un principe de conservation des biens dans les familles. On n'a donc pas affaire à une matière intangible et l'on ne doit invoquer, au nom de cette prétendue intangibilité de la propriété, ni le droit divin, ni le droit naturel, ni le principe d'utilité individuelle ».

Passant en revue les opinions des théoriciens modernes sur cette question, les Saint-Simoniens démontrent d'abord que les économistes se bornent à étudier, dans une atmosphère glaciale[1], la production, la distribution, la consommation des richesses, indépendamment des individus qui produisent, distribuent et consomment, sans se soucier du bonheur, de la condition sociale, des rapports personnels de ces individus. Seul, Sismondi reconnaît vaguement l'injustice du partage actuel des richesses, et, par cela même, il s'est attiré la réprobation des autres économistes. Quant aux légistes et aux publicistes, les uns, comme Montesquieu, Rousseau, Mirabeau, Bentham ont vu l'injustice, sans oser proposer le vrai remède, la modification de l'héritage : les autres, les hommes de 93, ont édifié d'absurdes projets de lois agraires, courbant toutes les capacités et toutes les nullités sous le même niveau égalitaire.

Il faut fonder l'organisation économique de l'avenir sur de nouveaux principes, par exemple sur celui-ci : « l'État, c'est-à-dire l'association des travailleurs, et non plus la famille, héritera des richesses accumulées, du fonds de production. » Et ce principe, qu'on pourrait croire à tort entaché de communisme, sera corrigé par le suivant : « Chacun devra se trouver classé suivant sa capacité et rétribué suivant ses œuvres. » Ce qui indique nettement que, s'il y a partage réglé par l'État, ce partage ne sera pas égal : car une égalité qui traiterait l'oisif comme le travailleur, serait profondément injuste.

1. *Op. cit.*, p. 174.

Jusqu'ici, le droit de propriété a été l'apanage de la conquête, de la force : désormais, il sera la récompense du travail, et du travail exercé directement. Seuls les vieillards, les enfants et les malades auront droit au repos. L'usage d'un instrument de travail devra toujours passer, après la mort de celui qui l'emploie, entre les mains de l'homme le plus capable de remplacer le défunt.

L'État seul peut se rendre compte des besoins généraux et des besoins individuels, diriger la production et la mettre en harmonie avec la consommation, enrayer tous les maux qui résultent de la *concurrence,* en un mot *organiser le travail.*

La transition entre le régime actuel et l'organisation du travail par l'État pourrait être facilitée par une institution actuellement existante et susceptible de perfectionnement, l'institution des banques. Les banquiers pourraient servir d'intermédiaires entre les travailleurs et les capitalistes ; ils seraient capables, en une certaine mesure, d'apprécier les besoins de l'industrie et les capacités des industriels. Malheureusement, à l'heure actuelle, ils se déterminent, dans les prêts qu'ils consentent, sur des garanties matérielles beaucoup plus que sur la capacité des emprunteurs. Il faudrait *spécialiser* de plus en plus les banques, de manière que chacune fût affectée à la protection d'un seul genre d'industrie et fût, par là même, mieux renseignée sur les capacités des industriels. On centraliserait toutes les banques en une banque unitaire et directrice [1], représentant le gouvernement dans l'ordre matériel, dépositaire du fonds de production, et chargée de répartir toutes les richesses entre les banques particulières.

Cette réforme devrait du reste s'opérer sans *révolution,* sans bouleversement, par une évolution et une transformation progressives.

1. *Op. cit.*, p. 148 et suiv.

Elle aboutirait non seulement à la suppression de la concurrence entre les citoyens d'une même nation, mais à la suppression de l'antagonisme entre les nations elles-mêmes. Tous les peuples ne devraient plus avoir qu'un but : supprimer les guerres et les douanes, et exploiter méthodiquement la planète [1].

Telle était la doctrine à la fois philosophique et sociale que professaient les saint-simoniens dans leurs conférences, lorsqu'éclata la Révolution de Juillet. Ils jugèrent que la société n'était pas encore assez « aimante » pour ouvrir les yeux à la vérité saint-simonienne. Ils se rendirent compte que le mouvement était politique et non social, libéral et non associationniste, et ne se mêlèrent pas à l'insurrection des Trois Jours.

Ils applaudirent cependant à un événement qui leur sembla une victoire de l'esprit de l'avenir sur l'esprit du passé : ils espérèrent que l'extension de la liberté de la presse, de la liberté d'association, de la liberté des cultes, servirait de préambule indirect à une réorganisation générale. Ils profitèrent de la tolérance plus grande que devait montrer la monarchie bourgeoise, pour hausser le ton enflammé de leurs prédications, pour multiplier les articles de leur nouveau journal, l'*Organisateur*. La propagande gagna la province ; des missions partirent ; quelques cercles, quelques églises saint-simoniennes se fondèrent dans certaines villes.

Mais cet enthousiasme débordant devait amener une amplification de la doctrine : les discussions philosophiques allaient céder les pas à des pratiques parfois ridicules, et nous verrons, lorsque nous aborderons la seconde partie de cette étude, c'est-à-dire l'exposé du socialisme sous la monarchie de Juillet, que l'exagération des idées saint-simoniennes deviendra pour elles la cause d'un prompt échec.

1. *Producteur*, I, 121. Nous rencontrons aussi dans le *Producteur* (II, 17) la prédiction (remarquable en 1826) du rôle industriel que seront appelés à jouer les chemins de fer.

CHAPITRE IV

CHARLES FOURIER
ET
L'HARMONIE PHALANSTÉRIENNE

I. — *La vie de Charles Fourier* (1772-1837). Son existence modeste et retirée. Sa haine du commerce. Essai infructueux de phalanstère. Ses premiers disciples.

II. — *Cosmologie et psychologie de Fourier.* L'attraction universelle : l'idée d'harmonie. La théorie des passions et ses dangers. Absence du sentiment moral.

III. — *L'évolution des sociétés.* Les diverses périodes successives et leurs phases. Critique de la période actuelle de civilisation. L'humanité approche du garantisme et de l'harmonisme.

IV. — *La phalange et le phalanstère.* Théorie du travail attrayant : les séries passionnées. L'éducation des enfants : les petites hordes et les petites bandes. Aperçu sur le ménage progressif et les mœurs phanérogames.

V. — *Théories politiques.* Absence de gouvernement : liberté absolue, égalité relative. Les régences ou Conseils consultatifs. L'anarchie phalanstérienne. L'établissement pacifique des cantons d'essai dans la société existante.

VI. — *Théories économiques.* Partage entre le capital, le travail et le talent. La propriété fouriériste consiste en actions : le phalanstère est une société en participation aux bénéfices. Différences dans le taux des salaires. Suppression de la domesticité. Les comptoirs communaux en garantisme. — Conclusion.

I

« La raison n'a rien fait pour le bonheur tant qu'elle n'a pas procuré à l'homme une fortune sociale, c'est-à-dire une opulence graduée qui mette à l'abri du besoin les hommes les moins riches... » Le réformateur qui a écrit cette phrase, Charles Fourier, s'est malheureusement trop peu servi de

cette *raison* qu'il invoque, pour découvrir un système social meilleur. Des conceptions étranges, une phraséologie imprévue captivent passagèrement la curiosité ; mais elles ne convainquent pas, et, chez Fourier, elles font tort aux idées intéressantes, qui sont pourtant plus nombreuses dans son œuvre qu'on ne le croirait au premier abord.

Charles Fourier naquit à Besançon le 7 avril 1772[1]. Il était fils d'un marchand de drap et fut destiné au commerce. Mais, dès son enfance, il voua à ce même commerce une haine qu'il devait conserver toute sa vie. Son caractère très indépendant ne se prêta jamais aux souplesses qu'exigent les affaires. A l'âge de cinq ans, il fut puni par ses parents pour avoir dit quelque chose de vrai, mais qu'il valait mieux taire : il prétend avoir fait à ce moment un véritable serment d'Annibal contre le négoce. « Le commerce, a-t-il écrit plus tard, est l'art d'acheter trois francs ce qui en vaut six, et de vendre six francs ce qui en vaut trois. » Cette répulsion pour une des plus importantes manifestations de la civilisation moderne est importante à noter, car elle nous apparaît comme un des principaux moteurs de sa vocation réformatrice.

Si son caractère ne le porte pas vers les affaires, quelles sont ses aptitudes dominantes ? Le trait principal de son esprit est un mélange curieux d'imagination très vive et de précision mathématique : ses rêves humanitaires sont en-

1. La meilleure biographie de Fourier semble être celle que l'on doit à son disciple Charles Pellarin (Paris, 1843). On peut consulter, sur la vie et les œuvres de Fourier, outre les histoires générales du socialisme, les ouvrages suivants : Bebel, *Charles Fourier* (Stuttgart, 1890).

Warschauer, *Fourier, seine Theorie und Schule* (Leipzig, 1893).

Ferrari (*Revue des Deux Mondes*, article du 1er août 1845).

Gide, Introduction de la petite édition des *Œuvres de Fourier* (Guillaumin, Paris).

Faguet, *Politiques et moralistes* (chapitre sur Fourier dans le tome II).

H. Michel, *l'Idée de l'État*, livre III, chap. VI.

Renouvier, *Critique philosophique*, 1883.

Plusieurs disciples de Fourier, Victor Considérant, Paget, etc. ont publié des exposés de la doctrine sociétaire.

veloppés de formules arithmétiques. Le chiffre a pour lui une puissance mystique et occulte : il a la superstition de certains nombres, 3, 7, 9, qui reviennent à chaque page de ses œuvres. Il tient à la fois du poète et du mathématicien ; mais sa poésie manque parfois de beauté, et ses calculs sont trop souvent hypothétiques ou absurdes[1].

Par suite de ce double aspect de son esprit, il n'est porté ni vers la littérature seulement imaginative, ni vers les sciences abstraites pures. Il a du goût pour la géographie, science à la fois descriptive et exacte, et pour l'architecture, où l'esthétique se mêle à la géométrie ; il prend plaisir à calculer les proportions des monuments qu'il voit. Il est surtout passionné de musique : la mélodie satisfait son goût pour la poésie, et l'harmonie, son goût pour le rythme. On trouve dans ses œuvres beaucoup de termes empruntés à la langue musicale. Du reste, Fourier devait être le néologiste le plus audacieux et quelquefois le plus ridicule.

Son goût pour le rythme se transforme, quand il étudie les hommes, en un impérieux besoin de justice. Il voudrait construire de toutes pièces un système social, symétriquement et harmonieusement proportionné.

S'il aime et désire l'harmonie, il ne la trouve pas autour de lui : il a une vision pessimiste des choses, et est frappé par l'existence du mal dans tout ce qu'il observe, surtout par ce que les relations des hommes offrent d'*incohérent*. Ce pessimisme se reflète sur sa physionomie : son nez très aquilin, ses arcades sourcilières proéminentes, son regard triste, ses lèvres minces, s'abaissant vers les angles de la bouche, forment un ensemble un peu amer. C'est un solitaire, un timide, qui ne parle jamais en public. Cet apôtre de l'association vit sans femme et sans enfants. Il a peu lu,

1. C'est un rêveur précis, a dit de lui Faguet (*Politiques et moralistes*, II, p. 46).

au point de vue scientifique comme au point de vue littéraire, et il a les audaces et les maladresses de cette ignorance.

Bien qu'il ait vécu à l'époque la plus tourmentée de notre histoire, sous la Révolution et l'Empire, sa vie n'est pas romanesque et ne contient pas d'événements marquants. Elle n'est mouvementée qu'au sens littéral du mot, c'est-à-dire que nous le trouvons successivement à Besançon, à Rouen, à Lyon, à Marseille, à Bordeaux, attaché à diverses maisons de commerce. A cette époque, le rôle de commis voyageur n'était pas encore confié à des employés subalternes, et les directeurs de ces maisons chargèrent à plusieurs reprises le jeune Fourier de parcourir la Hollande, l'Allemagne, etc., pour étendre leur trafic. Celui-ci, amoureux de voyages et de ce que nous appelons aujourd'hui l'observation directe, doué d'une mémoire excellente, devait réclamer lui-même ce genre de mission, conforme à ses goûts. Cependant il ne put jamais se résoudre à apprendre les langues étrangères et rêva toute sa vie d'une langue universelle, qui simplifierait toutes les relations commerciales, et substituerait à l'incohérence de la Babel civilisée une harmonie universelle.

Il resta à l'écart de la Révolution qui l'épouvanta par sa brutalité : son imagination en fut comme violentée. Elle lui parut surtout trop politique, ne modifiant pas assez l'ordre social : il ne vit dans ce grand bouleversement que des partis se substituant à d'autres partis dans le gouvernement des hommes, des propriétés transférées d'une classe de possesseurs à une autre classe de possesseurs. Il qualifia cette époque de « catastrophe où les sciences morales et politiques ont été à jamais discréditées[1] ». Il faillit du reste être guillotiné à Lyon, en 1793, et n'échappa à ces terribles journées, qu'à peu près ruiné.

1. *Théorie des quatre mouvements*, p. 4.

En 1794, il fut réquisitionné et dut servir, pendant deux ans, dans un régiment de chasseurs à cheval, mais il ne participa à aucune campagne importante. Il obtint un congé de santé et sortit sans regret de cette carrière, où son esprit réformateur ne pouvait s'exercer, ployé sous une discipline rigoureuse.

En 1799, il fut chargé par le directeur de la maison de commerce où il s'était placé, à Marseille, de jeter subrepticement à la mer une cargaison de riz que ce négociant avait laissée pourrir, plutôt que de la verser sur le marché en temps de disette, afin de maintenir la cherté des prix. Cet acte criminel d'accaparement devait augmenter encore son aversion pour le commerce.

Un jour, nous dit-il, il fut frappé de voir qu'une pomme coûtait 14 sous dans certaines villes et un sixième de sou dans d'autres régions. Et cette disproportion fit naître en son cerveau un intense désir de réorganisation économique. Cette pomme, comme celle de Newton, devint pour lui le point de départ de découvertes et de conceptions nouvelles.

En 1803, il envoya au *Bulletin de Lyon* un article intitulé : *le Triumvirat continental*, où il dressait un plan d'organisation politique de l'Europe. L'article fut, dit-on, remarqué en haut lieu, mais Fourier ne se rendit pas à l'appel du préfet de Lyon qui avait désiré le connaître. Ce fut la seule œuvre politique qu'il écrivit jamais. En réalité, les questions politiques et nationales lui semblaient bien peu de chose en regard des questions sociales.

Ce fut en 1808 qu'il publia sa première œuvre : « *la Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* », qui passa complètement inaperçue et dont ne s'inquièta pas la censure impériale, malgré le caractère subversif des doctrines qu'elle contenait, hostiles particulièrement au mariage et aux rapports réguliers entre les sexes. Un seul journal, *la Gazette de France*, parla de l'ouvrage.

Fourier résolut de développer son système dans un

ouvrage plus important, plus complet. Il se retira à Belley, où il vécut chez ses sœurs, d'une petite rente viagère de 900 francs que lui avait laissée sa mère[1]. En 1822, « *le Traité de l'association domestique-agricole* » fut achevé, et Fourier se rendit à Besançon, son pays natal, pour le faire imprimer.

Ce livre, qui fut réimprimé en 1838, après la mort de Fourier, sous le titre de « *Traité de l'unité universelle* » (l'auteur avait à plusieurs reprises exprimé sa préférence pour ce titre, depuis la publication de la première édition), est l'œuvre capitale de l'écrivain. Les idées en germe dans la *Théorie des quatre mouvements* sont développées longuement : toutes les conséquences en sont déduites : les objections qu'elles suscitent sont discutées, et Fourier croit avoir donné dans ce livre une forme pratique et immédiatement réalisable à ses projets de réformes. Il n'avait encore réussi à former qu'un seul disciple, M. Just Muiron, qui devait lui rester fidèle toute sa vie : il résolut d'aller à Paris et d'y faire connaître son livre par tous les moyens de publicité possibles.

« Dans cette ville, écrit-il dans une de ses lettres, on n'a d'autre opinion que celle des journaux. » C'est donc par l'intermédiaire des journaux qu'il aurait voulu attirer des lecteurs à son livre, des disciples à sa théorie. Mais ses 900 francs de rente ne lui permettaient pas de payer des frais d'annonces : de modestes appointements qu'il gagnait en qualité de commis dans une maison de commerce, ne suffisaient qu'à le mettre à l'abri de la misère. Il devait du reste supporter la pauvreté avec une constante sérénité. Minutieux et méthodique comme tous les hommes qui vivent seuls, toujours cravaté de blanc, il avait, dans son existence quotidienne, l'apparence grave et digne d'un magistrat.

1. Celle-ci, connaissant le caractère peu pratique de son fils, avait confié le capital de cette rente à ses sœurs.

Fourier adressa son traité aux personnages les plus connus dans le monde politique et littéraire : il reçut quelques lettres où la politesse dissimulait mal la raillerie et l'incrédulité : le plus souvent un silence glacial accueillit ses envois. Non seulement il ne trouva pas de lecteurs, mais à plus forte raison, ne rencontra pas de « candidats » : il appelait ainsi de généreux novateurs qui eussent consacré une partie de leur fortune à l'organisation d'un « canton d'essai », à la fondation d'une association domestique-agricole ou phalanstère.

Il avait en effet répété à plusieurs reprises, dans ses œuvres et dans sa correspondance, que son système pouvait être mis à l'épreuve, sans bouleverser aucunement l'ordre établi. Il suffisait de fonder dans une campagne d'un département quelconque cette « phalange sociétaire » qui servait d'archétype à ses théories. Les bénéfices matériels et moraux que cet essai ne tarderait pas à donner, devaient être tels que des phalanges analogues se formeraient bientôt dans toutes les régions de la France, puis de l'Europe, et que le régime d' « harmonie » remplacerait partout le régime actuel de « civilisation ».

Quelques disciples vinrent, à cette époque, consoler par leur amitié et leurs espérances plutôt que par leurs essais pratiques de réalisation sociétaire, le découragement de Fourier. Victor Considérant, sous-lieutenant du génie à Metz (dont le nom devait rester intimement lié à celui de Fourier), Mme Vigoureux, etc..., se joignirent à Just Muiron pour adoucir l'amertume qu'il ressentait de l'échec de ses illusions. Sur le conseil de ses amis, il rédigea un abrégé de sa doctrine : « *le Nouveau Monde industriel et sociétaire* » *Invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle, distribuée en séries passionnées*) où il concentrait les théories de l'association domestique-agricole sous une forme moins abstruse et moins prolixe (1829). C'est sans contredit le meilleur de ses ouvrages, surtout le plus facile à

consulter pour le lecteur qui veut avoir une vue d'ensemble du système, sans entrer dans trop de détails.

Quelques revues rendirent compte de l'ouvrage, et Fourier put espérer qu'une polémique allait s'engager, d'où sortirait pour lui la célébrité. Vain espoir ! M. Guizot, dans la *Revue Française*, qualifia son style de grotesque et ne prit pas la peine de discuter la réponse énergique que Fourier adressa à l'article critique de la revue. Le *Mercure de France* consacra quelques lignes élogieuses à Fourier, le comparant à un Christophe Colomb ou à un Galilée.

Cependant, après la Révolution de 1830, l'école saint-simonienne ayant réussi à appeler sur elle la curiosité publique, il était naturel que l'on prît intérêt à comparer au Saint-Simonisme une doctrine différente, mais visant le même but de réformation sociale. Certains lecteurs furent attirés et amusés par les expressions hardies et nouvelles, employées par Fourier : quelques-uns furent convaincus. Brusquement il commença à avoir une notoriété. On aurait fortement piqué son amour-propre, si on lui eût dit qu'il n'avait que le contre-coup de la notoriété des Saint-Simoniens, car il ne les aimait pas. Sachant que les Pères de la rue Monsigny disposaient de capitaux, il était allé leur proposer une alliance et leur demander de créer un phalanstère avec leur argent, mais sous sa direction. Éconduit par Enfantin, il lança contre lui une brochure assez vive : « *Piège et charlatanisme des sectes Saint-Simon et Owen, qui promettent l'association et le progrès* ». Il reprochait violemment aux Saint-Simoniens de ne pas même savoir associer un village et de vouloir opérer l'association *universelle* ; il s'élevait avec force contre leur autoritarisme, contraire à la liberté des passions humaines, et contre leur théocratie, attentatoire au culte du vrai Dieu. Il protestait surtout contre leur « manie d'abolition de la propriété et de l'héritage », qu'il prétendait lui-même respecter, et contre leur tendance à l'*égalité*, dont l'organisation sociétaire était, prétendait-il, l'antipode.

Non seulement cette brochure fut lue et appela l'attention sur son auteur, mais elle attira à sa doctrine deux Saint-Simoniens dissidents, lassés du despotisme d'Enfantin. Jules Lechevalier, converti à Metz par Considérant, et Abel Transon furent, par leur activité et leur notoriété, deux précieuses recrues pour le Fouriérisme.

Lechevalier fit des conférences, et Abel Transon présenta, dans la *Revue Encyclopédique,* un excellent résumé de la théorie sociétaire. Ils s'unirent à Considérant, à Muiron et à Mme Vigoureux pour fonder un journal hebdomadaire de propagande, le *Phalanstère* ou la *Réforme industrielle,* et cet organe trouva d'assez nombreux lecteurs (1832). Enfin un capitaliste, M. Baudet-Dulary, député de Seine-et-Oise, offrit à Fourier, pour y fonder un phalanstère, un domaine de 500 hectares de terres incultes, situé près de Condé-sur-Vesgre, sur la limite de la forêt de Rambouillet. On commença des labours, mais, pour bâtir les constructions nécessaires aux phalanstériens, il fallait des fonds. M. Baudet Dulary essaya de fonder une société par actions : l'argent fit défaut et l'essai dut être ajourné.

Fourier qui croyait toucher au but de ses rêves, fut désespéré. En vain répéta-t-il et ses disciples avec lui, que l'expérience phalanstérienne n'avait pu être commencée, ce qui était exact : le public crut qu'elle avait été tentée et qu'elle avait échoué [1].

Fourier publia en 1835 un ouvrage confus, « *La fausse industrie* », qui n'était guère qu'un assemblage de propositions déjà émises. Ce fut sa dernière œuvre. Il mourut, triste et découragé, le 10 octobre 1837, à l'âge de 65 ans, entouré de quelques fidèles disciples.

Bien que la théorie sociétaire n'eût pas pu être appliquée du vivant de son auteur, Victor Considérant et les autres

1. George Sand qui avait parlé de Fourier avec une certaine bienveillance, dans les « *Lettres d'un Voyageur* », n'entra pas dans le cénacle fouriériste. Elle se laissa par la suite séduire par la doctrine de Pierre Leroux.

Fouriéristes allaient travailler vigoureusement à la répandre, et nous verrons qu'il en sera fait quelques applications pratiques, dont l'une réussira pleinement.

Étudions les diverses conceptions de cette doctrine, en les dégageant de leur écorce bizarre.

II

On pourrait croire, en lisant certains titres et certains passages des ouvrages de Fourier, qu'il avait conçu, tout en affectant à de nombreuses reprises de mépriser la philosophie, un vaste système d'explication universelle. Il n'en est rien : ces expressions « Théorie des quatre mouvements », « Théorie de l'unité universelle », sont des étiquettes sonores qui ne recouvrent aucune conception précise de métaphysique ou de cosmologie. Nous avions éprouvé la même déception en présence de certaines pages de Saint-Simon. Comme savants ou comme philosophes « à prétentions scientifiques ». les deux réformateurs se valent.

Fourier est, ainsi que Saint-Simon, hanté par le principe d'attraction ou de gravitation universelle de Newton. Et nous allons voir que sa psychologie et sa sociologie sont restées imprégnées de ce principe, beaucoup plus que ne l'a été le « *Système industriel* ».

Ces « attractions » qui existent entre tous les corps matériels et entre tous les êtres vivants. produisent par leurs combinaisons, tantôt des *harmonies*, tantôt des *incohérences* ou des *subversions*[1]. Le monde entier et particulièrement l'humanité tendent à réaliser l'harmonie : mais, en fait. ils n'aboutissent encore qu'à l'incohérence. Les harmonies très minimes, très partielles. réalisées çà et là, augmenteront

1. Cf. les périodes organiques (ou harmonieuses) de Saint-Simon, et ses périodes critiques (ou incohérentes). Voir p. 68.

dans l'avenir et finiront par l'emporter en nombre et en intensité sur les incohérences.

Il serait fastidieux de chercher à analyser par le détail les quatre *mouvements* que Fourier a découverts dans l'univers, le mouvement *matériel* (des corps bruts), le mouvement *organique* (des plantes), le mouvement *instinctuel* (des animaux), le mouvement *social* (des sociétés humaines)[1].

Retenons simplement de cette vague cosmologie : 1° Que Fourier croit en Dieu et en une destinée providentielle : il n'a traversé à aucun moment de sa vie l'athéisme de Saint-Simon[2] ; 2° Que Fourier croit à une rigoureuse unité de plan de l'univers. Il est d'accord sur ce point avec plusieurs de ces philosophes qu'il dédaigne, et il ne peut s'empêcher de citer avec admiration ce passage de Schelling : « L'analogie de chaque partie de l'univers avec l'ensemble est telle que la même idée se réfléchit constamment du tout dans chaque partie, et de chaque partie dans le tout » ; 3° Que cette tendance à passer de l'incohérence à l'harmonie, reconnue par Fourier sous toutes les transformations de la matière, va servir de base, et d'une manière très heureuse, à toute sa sociologie. Ces mots d' « harmonisme, régime harmonien, harmonie sociale », reviennent constamment sous sa plume, conformément à ce goût pour la symétrie, pour l'ordre, qui était, nous l'avons dit, un des traits caractéristiques de son esprit. Il a trouvé « la combinaison, l'association », partout dans l'univers des choses, et voudrait qu'elle se réalisât dans les rapports des hommes entre eux. L'idée d'harmonie ou d'association est peut-être la conception dominante de sa doctrine.

La psychologie de Fourier est plus claire que sa cosmologie. Malheureusement cette clarté illumine une conception sensuelle et peu idéaliste de l'âme humaine.

1. *Théorie des quatre mouvements*, éd. de 1846, p. 29.
2. Le phalanstère contient une église où chacun peut aller entendre la messe.

L'âme humaine, pour Fourier, est dominée par les passions. Le grand principe d'attraction universelle est représenté dans l'âme par l'attraction « passionnelle ». Il est vrai que Fourier se défend de prendre le mot passion dans le sens vulgaire d' « inclination exagérée ou pervertie ». Comme Bossuet et Spinoza, il entend par passions : « toutes ces forces intimes, inclinations, instincts, désirs qui portent notre activité vers un but déterminé. »

Il pourrait donc classer les passions de telle sorte que les plus élevées, les inclinations idéales, morales, raisonnables prendraient place à côté des passions plus matérielles et leur serviraient de contrepoids. Nous allons voir qu'il n'a pas procédé ainsi.

Il partage les passions en trois séries. La première série comprend cinq passions[1], celles qui sont attachées aux cinq sens (goût, tact, vue, ouïe, odorat), passions purement matérielles ou sensuelles.

La deuxième série comprend quatre passions ayant pour but la « formation de groupes amicaux, corporatifs, amoureux, consanguins ». Ce sont les inclinations aujourd'hui dénommées altruistes.

La troisième série comprend trois passions, qu'il appelle *mécanisantes* ou *distributives*, parce qu'elles ont pour objet de faire concorder les passions sensuelles avec les passions affectueuses, de mettre l'harmonie entre elles. Ce sont la *cabaliste*, la *papillonne*, la *composite*[2].

La cabaliste est l'esprit de parti, la manie de l'intrigue, une fougue réfléchie qui pousse les politiques, les courtisans, les commerçants, les femmes vers un but d'activité ambitieuse.

La papillonne est le besoin de varier les diverses occupations de l'existence. Un travail de même nature, pro-

1. *Nouveau Monde industriel* (1829), p. 57 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 83 et suiv.

longé pendant douze heures, déprime l'individu. Un travail alterné est « attrayant » au suprême degré ; il ne fatigue pas, et se trouve mieux fait, par suite de l'état d'esprit dispos et heureux de celui qui l'accomplit.

La *composite* est l'enthousiasme excité par un plaisir complet, c'est-à-dire composé à la fois d'une jouissance matérielle et d'une jouissance spirituelle. Un plaisir seulement matériel aboutit souvent à la trivialité, un plaisir spirituel aboutit parfois à l'ennui. Le mélange de matérialité et de spiritualité dans une même occupation, la rend harmonieuse et intéressante. Par exemple, un bon dîner n'est agréable qu'assaisonné des distractions de l'amitié et d'une causerie spirituelle.

La prédominance d'une ou plusieurs de ces passions constitue le caractère de chaque individu.

On voit de suite quelle est l'insuffisance de cette classification des inclinations. Fourier ne mentionne aucunement le groupe si important des inclinations intellectuelles : le désir de savoir, de comparer, de juger, de créer, est pourtant une des plus importantes et des plus nobles passions de l'homme. Il sous-entend également le sentiment religieux ou spiritualiste. Enfin il ne tient aucun compte, et c'est là le principal vice de sa psychologie, du sentiment moral : cette inclination vers le bien, qui nous incite à maîtriser nos inclinations inférieures ou sensuelles, à nous rendre maîtres de nous-mêmes, qui transforme l'affection toujours un peu égoïste qu'on éprouve pour des êtres déterminés, en inclination désintéressée de justice, de dévouement, de sacrifice envers des êtres qui nous sont souvent inconnus, n'a pas de place marquée dans son ingénieuse mais incomplète classification. Et pourtant, ce goût inné qu'il a pour l'ordre, pour l'harmonie sous toutes ses formes, devrait lui inspirer le respect de cette harmonie intérieure, qui est la raison ou la conscience morale : il devrait comprendre que l'harmonie extérieure ou

sociale a pour base et condition essentielle cette harmonie intérieure ou morale.

Il a surtout cité, dans son tableau des différentes inclinations, celles qui sont susceptibles de devenir très facilement des « passions », au sens « effréné ou vicieux » du mot. Il aurait pu au moins placer les inclinations altruistes au-dessus de toutes les autres, et offrir ainsi une conception peut-être discutable, mais très « sociale », très « sympathique » de l'âme humaine. Mais non : il donne la première place à ces trois inclinations bizarres de la *cabaliste,* qu'il aurait pu appeler simplement l'ambition ; de la *papillonne,* qui n'est que le goût, souvent assez fâcheux, du changement ; de la *composite,* qui est peut-être l'enthousiasme, mais qui en tout cas défie une analyse un peu précise. Cette trinité passionnelle ne désigne en définitive que des formes d'activité secondaires ; à combien d'hommes une ou plusieurs de ces inclinations ne font-elles pas défaut ?

Cette psychologie ne peut servir de fondement à une morale. Aussi Fourier n'a-t-il formulé aucune théorie morale proprement dite. Bien plus, il se vante de ne pas avoir de morale : « Le monde savant, dit-il, est imbu d'une doctrine appelée *morale,* qui est mortelle ennemie de l'attraction passionnée. La morale enseigne à l'homme à être en guerre avec lui-même, à résister à ses passions, à croire que Dieu n'a pas su organiser sagement nos âmes... Tous ces caprices philosophiques appelés « devoirs » n'ont aucun rapport avec la nature. Le devoir vient des hommes, l'attraction vient de Dieu. »

L'éthique de Fourier se réduit à la satisfaction des impulsions, sans aucune direction intérieure de la raison. Il a cru ainsi fonder une éthique *naturelle,* opposée aux morales traditionnelles. Il n'a pas vu que l'inclination morale ou raisonnable était une inclination *naturelle,* comme l'inclination à manger ou à boire, mais une inclination d'une qualité supérieure qui peut se mélanger aux inclinations sen-

suelles pour les contrôler et les diriger. Il n'a pas vu qu'une morale idéaliste et rationnelle pouvait être aussi bien qualifiée de naturelle, qu'une morale matérialiste et sensuelle.

Insuffisantes par l'exclusion de la raison, par une analyse incomplète et arbitraire de nos inclinations, cette psychologie et cette éthique tendraient à ramener l'individu en arrière, aux instincts primitifs, et conduiraient la société à l'anarchie la plus complète au lieu de préparer un régime d'harmonie. Nous allons voir que la sociologie de Fourier corrige en une certaine mesure les vices de sa philosophie. L'organisation sociale de l'association fouriériste peut sinon empêcher les désordres, les fautes, qui doivent fatalement se produire parmi des individus dépourvus de règles morales, du moins créer un milieu « d'association humanitaire », une atmosphère de santé et de bien-être, capable d'enrayer certaines mauvaises passions. La paresse, l'égoïsme, l'injustice, le crime, etc., amèneraient le bannissement du phalanstérien qui se mettrait par là hors la loi sociale. L'idée « humanitaire » et « sociale » n'est cependant pas capable, suivant nous, de remplacer l'idée morale, et il y a une lacune fondamentale dans cette partie du système fouriériste.

III

Fourier divise l'évolution générale de l'humanité en *périodes* successives, et chacune de ces périodes en *phases*. L'humanité a déjà traversé quatre périodes : elle traverse actuellement la cinquième : on peut prévoir l'avènement prochain de trois nouvelles périodes et en déterminer les principaux caractères. Quant aux vingt-huit périodes suivantes (il en compte en tout trente-six, réparties en 80 000 ans), il est impossible à l'heure actuelle d'en décrire l'organisation.

Il appelle : *période primitive* (ou *Eden*) et *période de sauvagerie* les deux premières étapes humaines, antérieures à l'industrie.

Il appelle : *patriarcat* (période de petite industrie) et *barbarie* (période de moyenne industrie) les deux étapes suivantes.

La cinquième période où nous vivons est : la *civilisation* (période de grande industrie).

Mais l'industrie des troisième, quatrième et cinquième périodes est une industrie *morcelée* et *répugnante*. Au contraire l'industrie des périodes de *garantisme* (6e) ou de demi-association, de *sociantisme* (7e) ou d'association simple, d'*harmonisme* (8e) ou d'association composée, sera une industrie *sociétaire* et *attrayante*.

Chacune de ces périodes se partage en phases ascendantes d'enfance et d'adolescence, et en phases descendantes de virilité et de caducité.

Les cinq premières périodes forment le premier âge de l'humanité. Elles préparent le bonheur social, mais elles ne le réalisent pas. Parfois elles donnent à l'homme des forces considérables, mais elles accompagnent ce don d'une lourde charge de calamités. Des élites, des minorités acquièrent, grâce au progrès intellectuel et aux découvertes scientifiques, un bien-être, une prospérité dont la masse n'a que le contre-coup. Il faut donc qu'à ces périodes succèdent d'autres époques, où le progrès se restreindra, où les découvertes de l'élite seront moins brillantes, mais où les masses s'élèveront peu à peu et commenceront à profiter des découvertes accomplies dans les périodes précédentes.

Ces aperçus de Fourier ne manquent pas de justesse. On pourrait lui reprocher d'avoir appelé sa quatrième période « *barbarie*. » puisqu'il la dépeint comme augmentant considérablement les ressources et le patrimoine commun de l'humanité. Cette rubrique lui a été inspirée par l'oppression

qui accable, dans cette période, les grandes masses plébéiennes, sujettes des classes privilégiées.

C'est surtout dans la description de la période de *civilisation* (la 5e), que Fourier donne carrière à sa verve caustique et amère. Il reproche aux historiens ou sociologues modernes (tels que M. Guizot) de considérer la civilisation comme l'idéal de l'organisation sociale, comme la distribution la plus équitable du bien-être entre tous les individus. Fourier fait ici une erreur de grammaire : il confond le superlatif et le comparatif ; M. Guizot et d'autres ont seulement dit « plus équitable », par rapport aux périodes précédentes, et non pas « la plus équitable possible ». La misère, la criminalité sont des maux que la civilisation n'a pu enrayer, mais qu'elle n'a pas créés. Il est rationnel de chercher, comme Fourier, à y remédier, mais il est injuste de ne pas tenir compte à la civilisation des progrès partiels qu'elle a réalisés.

Fourier constate que la cinquième période a simplement mis la ruse à la place de la violence, comme principe d'organisation sociale. « Les gouvernements civilisés exercent, par un assemblage inextricable de lois et de décrets, la contrainte que les rois exerçaient jadis par leurs forces militaires. La civilisation occidentale en est actuellement (1820) à sa quatrième phase, phase de déclin. Nos sociétés sont donc sur le point de passer à la sixième période, celle de garantisme. La civilisation a donné tout ce qu'elle pouvait donner, en attribuant des droits civils à l'épouse, en affranchissant du servage les *industrieux* (bourgeois et ouvriers), en remplaçant la féodalité héréditaire ou militaire par le système représentatif, qui n'a procuré aux classes inférieures qu'une illusion de liberté et qu'une illusion de bien-être économique.

« Le grand vice de la civilisation est la *contrariété* qu'elle établit entre l'intérêt individuel et l'intérêt collectif d'une part, entre tous les intérêts particuliers d'autre part. Comme

l'a dit Montaigne, « le proufit de l'un est le dommaige de l'autre ». L'homme de loi souhaite de *bons* procès ; le médecin, de *bonnes* fièvres : le soldat, de *bonnes* guerres ; le commerçant accapareur, de *bonnes* famines.

« L'antagonisme des intérêts a sa répercussion dans l'antagonisme des classes. Les salariés sont, en dépit de l'égalité proclamée par nos lois civiles, sous la dépendance des autres classes, puisqu'ils sont forcés, pour vivre, d'obtenir de ces classes du travail : travail qui ne leur est pas garanti, qui ne leur est reconnu par aucun droit, et qui dépend du bon plaisir de ceux qui possèdent les capitaux et le sol. Les anciens droits naturels de chasse, de pêche, n'ont pas été remplacés par le droit qui devrait être la conséquence nécessaire de l'état de civilisation, le *droit au travail*, le droit au *minimum de subsistance*. Au contraire, la civilisation, en développant l'esprit mercantile et fiscal, les compagnies actionnaires, prépare l'avènement d'une féodalité industrielle, qui a la puissance politique en même temps que la richesse. Cette transformation s'opère au nom d'un principe d'association, mais ne produit en réalité qu'une *illusion* d'association, puisque les capitalistes seuls sont associés ».

Fourier expose, à différentes reprises, les progrès que réalisera, pour le bonheur des hommes, la période de garantisme, et ici il a fait preuve d'une singulière faculté de divination. Il est probable que, s'il pouvait revivre en 1900, le réformateur socialiste reconnaîtrait que nous sommes entrés sous certains rapports dans la période de garantisme. Il est vrai que les organismes sociaux qui servent d'intermédiaires aux autres, le commerce et la banque, dont il annonçait la disparition[1], sont plus florissants que jamais. Mais plusieurs des réformes qu'il a annoncées se sont réalisées ou sont sur le point de l'être. Les assurances mutuelles, les *retenues*

1. *Nouveau Monde*, p. 505 et suiv.

de vétérance (c'est-à-dire les retraites ouvrières), les caisses d'épargne et de coopération, les tribunaux de prudhommes et d'arbitres, la défense d'office des accusés, le divorce, l'admission des femmes à certaines fonctions lucratives. Fourier a prévu avec une lucidité étonnante l'adoption ou la mise à l'étude de ces transformations sociales. Les *fermes d'asile* dont il réclamait la création pour donner à tout indigent du pain et du travail, ressemblent assez aux work-houses anglaises[1].

Si Fourier s'était contenté d'appeler de tous ses vœux l'entrée de la société en période de garantisme, son œuvre eût été remarquable. Mais il s'est laissé emporter par son imagination, et nous allons étudier maintenant le fond même de son système, la *théorie sociétaire* proprement dite, que les hommes devront adopter pour passer dans les bienheureuses périodes de sociantisme et d'harmonisme.

IV

La base de la société rêvée par Fourier, c'est la *série passionnée*.

Une série passionnée est un groupement de personnes ayant la même attraction passionnelle, le même goût pour un certain genre de travail, et se livrant conjointement à ce travail.

La *phalange* ou association domestique-agricole est la réunion d'un certain nombre de séries passionnées dans un local appelé *phalanstère*. Grâce à l'union des capitaux, des travaux et des talents, la phalange doit constituer une petite société parfaitement heureuse.

La théorie fouriériste du travail *attrayant* est intéressante. Le travail est nécessaire : dans une société nom-

1. *Nouveau Monde*, p. 511.

breuse et policée, l'homme ne peut vivre que des fruits d'un travail, ou quotidien, ou accumulé : or ce travail a toujours été jusqu'à présent pénible, rebutant. Il faut le rendre attrayant et l'organiser de la manière suivante : 1° chaque travailleur doit être rétribué par dividende et non pas salarié, et cette rétribution doit être proportionnelle aux trois facultés : *capital, travail, talent* ; 2° les séances de travail doivent être variées environ huit fois par jour, après deux heures d'un même exercice (sans cela la *papillonne* et la *composite* du travailleur souffriraient) ; 3° le travail doit être exercé par des compagnies d'amis spontanément réunis, et stimulés par des rivalités actives, dans des ateliers ou des cultures présentant les appâts de l'élégance et de la propreté ; 4° la division du travail doit être très grande, afin de permettre à chaque sexe et à chaque âge de choisir telle ou telle fonction qui lui conviendra, sauf à justifier de probité et d'aptitude ; 5° le peuple doit jouir dans ce nouvel ordre d'une garantie de bien-être, d'un minimum suffisant pour le temps présent et à venir.

Par exemple, il y a une *série passionnée* de *culture des roses*[1], comprenant tous ceux qui aiment à un degré quelconque cultiver des roses et qui veulent y consacrer une heure ou deux chaque jour. Cette série est partagée en divers groupes, cultivant chacun une variété différente de roses. Les groupes sont classés hiérarchiquement, en un ordre ascendant et descendant, par les directeurs ou « pivots » de séries, de manière que l'émulation règne entre eux et qu'il résulte de cette émulation un perfectionnement général de la culture des roses.

Il y a des séries passionnées pour la culture de toutes les fleurs, de tous les fruits, pour tous les travaux agricoles ou manufacturiers. Chaque individu fait partie de plusieurs séries, et peut, dans une même journée, se livrer successi-

1. Il est à remarquer que Fourier donne presque toujours la préférence aux travaux agricoles sur les travaux manufacturiers.

vement à des travaux agricoles, techniques, scientifiques et artistiques. Il satisfait ainsi à chacune des inclinations dont est composée notre complexe nature, et surtout à cette « papillonne », si complaisamment décrite par Fourier. Il accomplit d'autant mieux chacune de ces besognes qu'il n'a pas été fatigué par plusieurs heures consécutives d'un travail identique.

On pourrait croire que l'égalité entre associés doit être le résultat de l'organisation des séries passionnées. Rien de moins exact. Une série associe des individus tout à fait dissemblables par la fortune, le talent, le caractère. De plus, tous les groupes doivent être entre eux dans un constant état de rivalité, et se critiquer sans pitié sur les moindres détails de leurs travaux. « Ce serait ôter le sel de la vie, que d'en faire disparaître les nuances d'opinions, les contrariétés, même les antipathies. » Ces dissentiments agissent surtout de groupe à groupe, plutôt que d'individu à individu. Les chefs et les membres des séries apportent un véritable enthousiasme pour soutenir l'honneur du travail de leur série contre la série correspondante des phalanstères voisins.

Ce travail alterné produit si peu de fatigue, que l'homme vivant en régime d'harmonie n'a besoin que de quatre ou cinq heures de sommeil.

Nous avons dit que la réunion d'un certain nombre de séries formait une phalange. Une phalange est composée de trois cents familles, c'est-à-dire de 1 500 à 1 600 individus. Ce nombre semble nécessaire à Fourier pour qu'il ne se produise pas dans la phalange de ces dissensions intestines qui dissolvent les petites communautés : il trouve plus facile de concilier trois cents maîtresses de maison que trente.

Le phalanstère ne doit pas être un chaos de maisonnettes, analogue à nos villages actuels ; ce sera un grand édifice

régulier, contenant au centre les salles de repas, de conversation ou d'affaires, les bibliothèques ; dans les ailes, les logements d'habitation, les salles de travaux ou séristères ; aux extrémités, les locaux réservés aux travaux bruyants et aux rassemblements d'enfants (également bruyants). Cet édifice sera placé sur un terrain d'une lieue carrée, autant que possible dans une vallée, avec un cours d'eau et des bois, pour pouvoir s'y livrer à des cultures variées.

Les logements seront de divers prix, luxueux ou simples, pour satisfaire les goûts des sociétaires riches ou modestement fortunés. Les repas seront pris en commun, mais il y aura diverses classes de salles à manger avec des menus différents. Le phalanstère ressemblera un peu à un grand hôtel qui serait habité par des travailleurs. Fourier avoue que les « cercles ou casinos » lui semblent un germe imperceptible d'organisation phalanstérienne, mais il critique l'esprit d'égalité qui règne dans ces établissements.

L'éducation des enfants dans le phalanstère est un des points sur lesquels Fourier a le plus insisté.

Cette éducation est donnée en commun. Les poupons ne sont pas gardés par leurs mères qui travaillent aux ateliers, mais par des nourrices qui peuvent surveiller un grand nombre de nourrissons.

Dès que l'enfant est sorti, vers un an ou deux, de la catégorie des poupons, et qu'il est devenu un « lutin », les « bonnins » et « bonnines » (toujours le néologisme !) le conduisent dans les divers ateliers où il trouve de petits outils ; il peut en furetant, en maniant ces outils, faire connaître quels sont ses instincts industriels ou agricoles et, lorsqu'il entre à trois ans dans la catégorie des « bambins », surveillés par des « mentorins », Fourier se figure qu'on est déjà fixé sur ses goûts.

Le réformateur remarque que l'enfant s'intéresse principalement aux travaux pratiques, parlant aux yeux et à

l'imagination, un peu matériels. Comme Rousseau, il juge que l'enfant ne doit pas trop longtemps pâlir sur les livres, se courber sur un pupitre.

Mais il exagère cette tendance et montre une indulgence excessive pour les distractions sensuelles. La cuisine et l'opéra, voilà les plaisirs qu'il recommande à ses bambins. Il est certain qu'en notre civilisation, ce système conduirait à former des gourmands et des « viveurs ». Mais en harmonie, cette éducation produira de délicats gastronomes et d'éminents musiciens !

De cinq ans à quinze ans, les enfants sont divisés en deux corporations. Ce sont d'abord les *petites hordes*, composées des enfants rudes d'écorce, amis du vacarme, rebelles et indociles, « n'ayant aucune répugnance pour les besognes sales ». Les *petites bandes* sont au contraire pacifiques, douces, amies du beau, de la parure et de la recherche. Les petites hordes comprennent deux tiers de garçons et un tiers de filles environ : dans les petites bandes, la proportion des sexes est inverse.

A neuf ans, les études intellectuelles peuvent accompagner les études techniques. L'enfant passera alors de la pratique à la théorie : mais cette instruction théorique sera *sollicitée* ; elle ne sera pas obligatoire.

Les avantages que présente cette éducation aux yeux de Fourier, sont les suivants : elle est *unitaire*, admettant des distinctions de goûts, mais non de naissance : elle est *intégrale*, c'est-à-dire embrassant à la fois les facultés de l'âme et du corps : elle est *pratique*, c'est-à-dire que la théorie y est toujours liée à l'exercice des notions qu'elle enseigne ; elle est *gratuite* : elle est *attrayante*.

Mais Fourier ne remarque pas qu'elle est sans frein et sans règle. C'est surtout dans l'enfance que les instincts, les penchants irréfléchis doivent être domptés par la raison, sinon de l'enfant lui-même chez lequel elle n'est pas mûre, mais des parents ou des précepteurs. Or Fourier écarte

les parents qu'il accuse d'être tantôt trop indulgents, par sensibilité, tantôt trop sévères, par égoïsme, par intérêt ou par amour-propre. Il remplace leur contrôle par celui de maîtres, qui sont parfois indifférents, et voudrait même substituer au contrôle des maîtres *celui des autres enfants*, sans voir que c'est remettre la direction d'une inexpérience à d'autres inexpériences, et que les leçons reçues ainsi seraient dues la plupart du temps à l'influence de l'amour-propre ou d'autres sentiments peu nobles.

Au point de vue des rapports entre les deux sexes, Fourier est un précurseur du féminisme contemporain. Il est d'avis que l'émancipation des femmes est un des signes les plus certains du perfectionnement des sociétés. « Les progrès sociaux et les changements de périodes s'opèrent en raison du progrès des femmes vers la liberté, et les décadences d'ordre social s'opèrent en raison du décroissement de la liberté des femmes[1]. » Il désire que la femme soit protégée par des « garanties amoureuses[2] », et prévoit le divorce comme un attribut de la période de garantisme.

Cependant il faut agir avec prudence dans cet ordre d'idées. « La suppression subite du mariage serait une monstruosité. Il faut qu'il soit, avec le temps, modifié, gradué et non pas supprimé. » Les filles ne devront recevoir une éducation libre et rationnelle que lorsque l'entrée en période de garantisme leur permettra de recueillir les fruits de cette éducation.

« La société actuelle est injuste en ce qui concerne les travaux des femmes, surtout à la campagne. Les paysannes sont astreintes aux ouvrages les plus pénibles, tandis que souvent, dans les villes, des hommes robustes n'ont qu'à noircir du papier. »

1. *Théorie des quatre mouvements*, p. 195.

2. Il a été frappé de certains inconvénients du mariage monogamique et prononce contre cette institution un réquisitoire des plus violents (*Théorie des quatre mouvements*, p. 170).

Fourier s'élève avec véhémence contre l'iniquité de la prostitution tolérée.

Tout cela est fort sage. Malheureusement cette émancipation modérée et progressive aboutit, sous le régime d'harmonisme définitif, à un système compliqué et très favorable, quoi qu'en dise son inventeur, à la dissolution des mœurs. Un homme pourra avoir à la fois une « favorite » (qui ne lui aura pas donné d'enfant), une « génitrice » (qui lui aura donné un enfant), et enfin une « épouse » (qui lui aura donné au moins deux enfants). Réciproquement une femme pourra avoir un favori, un géniteur, un époux. Ce sera donc un mélange de polygamie et de polyandrie. Ces titres conjugaux ne s'acquerront que sur épreuves : chaque individu mâle ou femelle prendra ses grades ès génération, comme un étudiant ses licences et ses doctorats.

La lecture des chapitres des *Quatre mouvements* qui traitent de cette question seraient comiques, si le sujet n'était pas si grave, et si l'on ne sentait pas que Fourier écrit tout cela sérieusement. La société ainsi conçue, avec le « ménage progressif » et les « mœurs phanérogames », ressemblerait à un haras, et il semble bien qu'une promiscuité complète ne tarderait pas à régner au phalanstère.

Par une contradiction étrange, tout en facilitant par cette liberté sexuelle, la procréation d'un grand nombre d'enfants, Fourier fait à plusieurs reprises profession de malthusianisme. Il redoute un accroissement de population qu'il juge dangereux pour le bien-être matériel des individus. Il craint que le régime de civilisation ne pousse rapidement la population du globe au chiffre de huit ou dix milliards, et se figure que le régime d'harmonie arrêtera cette surpopulation, grâce au genre de vie très actif et très varié qu'il comporte. Cette conclusion nous paraît douteuse. Pour obtenir cet arrêt (en le supposant désirable, ce qui n'est pas prouvé), Fourier ferait mieux d'ajouter quelques règles

de moralité à l'organisation phalanstérienne, et de remplacer les mœurs phanérogames par un mode de vie plus chaste et plus intellectuel.

V

Le socialisme de Fourier est à peu près exclusif de toute théorie politique. On a pu dire que son système était un socialisme *an-archiste, sans État et sans gouvernement*. On ne trouve nulle part dans ses livres ces expressions « État, gouvernement ». Nous retrouverons cette conception anarchiste dans Proudhon, mais dégagée de toute vie en commun, tandis que Fourier est sur bien des points un pur communiste.

Cette constatation ne surprend pas, si l'on comprend bien l'idée maîtresse du système. Pour assurer le développement le plus complet des facultés de chacun, pour rendre l'existence phalanstérienne la plus attrayante qu'il soit possible, l'indépendance individuelle doit être presque absolue, et par conséquent toute règle, toute contrainte, toute autorité doit être absente du phalanstère. Fourier croit que c'est dans la satisfaction de tous les désirs qu'est placé le bonheur. Une *liberté* complète doit donc régner dans la phalange, et non pas seulement cette liberté relative, conciliable avec un « État », telle que l'organisent les hommes politiques, dits « libéraux », de la civilisation.

Mais si la liberté de chacun est absolue, ne se heurtera-t-elle pas constamment à la liberté parallèle des autres, surtout dans une existence organisée en commun, dans une habitation unique et dans des travaux d'atelier ? La liberté ne peut, semble-t-il, exister que si chacun habite dans sa demeure particulière et travaille à ses pièces. Qu'arrivera-t-il si les passions d'un harmonien se portent sur le même objet que les passions d'un autre harmonien ? Qui tranchera le diffé-

rend ? L'optimisme de Fourier ne prévoit pas ce cas. Le vol ne peut exister, puisque chacun a le minimum nécessaire à la vie quotidienne, et jouit d'un bonheur relatif[1]. La fraude et la violence sont bannies d'une société qui cherche à rétablir les anciens *droits naturels* de pêche, chasse, cueillette et pâture, en instituant le droit au travail[2].

Fourier pourrait au moins, tout en supprimant le gendarme et le bourreau, maintenir l'arbitre et le juge. Il n'a même pas voulu cela. Les chefs de groupes et de séries, élus au suffrage universel par les membres de ces groupes et de ces séries, ne sont que des directeurs industriels et non des juges : les *aréopages*, les *régences* que forment les actionnaires les plus fortunés, les plus savants, les plus expérimentés[3] en se réunissant pour délibérer sur les intérêts de la phalange, sur l'emploi des moissons, sur les constructions, sur les règlements financiers, ne sont que des conseils consultatifs, des « boussoles d'industrie », un peu analogues aux chambres actuelles de commerce. Ce ne sont ni des corps politiques, ni des corps judiciaires. Ils n'ont qu'une autorité d'opinion et ne possèdent aucun pouvoir coercitif.

Quant aux différends de canton à canton, de phalange à phalange, Fourier qui semble pourtant les prévoir[4], n'indique pas comment ils seront résolus : la guerre et la diplomatie ne sont pour lui que des mots, ne correspondant à aucune réalité en régime d'harmonie.

Cette absence complète d'autorité étatique donnant au système de Fourier un caractère spécial, certains auteurs ont pu dire que son système était en définitive individualiste, ou du moins qu'il présentait le paradoxe de l'individualisme.

1. *Traité de l'unité universelle*, édit. de 1838, II, 370.
2. Ici, l'inspiration de Rousseau et des philosophes de droit naturel est visible.
3. Ces actionnaires influents sont appelés par Fourier des « consultants passionnels ».
4. *Traité de l'unité universelle*, II, 164.

Nous ne croyons pas que cette appréciation soit complètement exacte. Fourier est socialiste, non seulement au sens économique du mot (qui est celui que nous avons adopté dans notre premier chapitre), c'est-à-dire partisan d'une équitable répartition des biens, mais même au sens politique.

Si l'on appelle « individualiste » un système politique qui met l'intérêt et la liberté de l'individu au premier plan, « socialiste » un système qui subordonne cet intérêt de l'individu à celui d'un groupement social quelconque, le système que nous étudions est socialiste. Quelle que soit la liberté absolue dont rêve Fourier, il est certain que son phalanstérien, engrené dans toute une suite de « séries », de travaux divers, mais continus, surveillé et contrôlé par une multitude de chefs ou « pivots », n'aura guère de liberté, au moins de cette liberté que nous goûtons en civilisation. La contrainte de l'État est remplacée par le contrôle de l'opinion, par la présence et le jugement des autres harmoniens, mais elle existe malgré tout. L'intérêt de l'individu est subordonné à l'intérêt de la phalange ou de la série.

Il ne peut y avoir liberté absolue là où il y a un groupement d'individus étroitement organisé et réglementé. Si Fourier s'est figuré qu'il organisait un régime de liberté, il s'est trompé : et le phalanstère serait, quoi qu'il en pense, un séjour moins libre que celui d'une ville moderne, dépendant d'une république démocratique. Il ne faut donc pas qualifier le régime fouriériste d'individualiste, même au point de vue politique. C'est un socialisme cantonal, communal, sans État, mais c'est un socialisme, et qui revêt souvent un caractère communiste [1].

Si Fourier a eu la prétention de créer une société très libre, il n'a pas eu plus que les Saint-Simoniens celle de créer une société nivelée sous un principe d'égalité.

1. Nous avons dit que le communisme était une subdivision du socialisme, un socialisme étroit où les individus produisent et consomment en commun.

Il est partisan d'une *fusion des classes*, c'est-à-dire de la suppression des anciennes castes ayant le droit féodal pour origine ; le phalanstère ne contient plus ni nobles, ni bourgeois, ni prolétaires, il ne contient que des *actionnaires* unis par un lien très puissant, l'intérêt individuel, le désir général de voir cette société rapporter de beaux bénéfices. Mais ces actionnaires n'ont pas tous le même nombre d'actions, et sont loin d'être égaux les uns aux autres par le capital, pas plus qu'ils ne le sont par le travail ou par le talent.

La hiérarchie, ce résultat de la passion cabaliste, se retrouve à chaque page des écrits de Fourier, et est un des ressorts les plus puissants du système. Il y a dans la phalange des « magnats », des « magnates », des « unarques », des « sceptres gradués » de toutes sortes. Mais c'est là une noblesse industrielle et financière, et non une noblesse militaire ou héréditaire. Et ces titres sont honorifiques, plutôt qu'ils ne confèrent de pouvoir effectif.

Ne désirant pas fonder une association politique, Fourier ne fait pas appel à une révolution politique (pas plus qu'à une révolution sociale), pour établir le régime harmonien. C'est un pacifique, et il ne voudrait pas que le bonheur des générations futures reçût à son origine le baptême du sang. Il a gardé un souvenir amer des excès de 1793.

Au milieu d'une société, soit civilisée, soit placée déjà en régime de garantisme, surgira sur un point donné une phalange ou canton *d'essai*. La pleine réussite de ce canton attirera invinciblement la création d'autres cantons analogues. Il se fera une multiplication phalanstérienne par imitation. La difficulté ne consistera donc qu'à organiser le premier modèle et à le faire prospérer.

Quant aux rapports qu'auront les cantons d'essai avec le gouvernement actuellement établi, le novateur n'en parle pas. Il a beau négliger de parti pris tout ce qui est *constitution* politique, il ne saurait empêcher le gouvernement exis-

tant de réclamer au phalanstérien l'impôt et le service militaire. Il faudra donc concilier ces devoirs nationaux avec la vie phalanstérienne.

VI

L'association phalanstérienne étant un groupement agricole et industriel, et non un groupement politique, c'est au point de vue *économique* qu'il importe surtout d'en étudier les résultats.

Fourier conserve-t-il ou supprime-t-il la propriété individuelle? Il a toujours prétendu la conserver, mais il la transforme de si étrange manière que sa propriété « *actionnaire* » ne ressemble guère à la propriété que nous concevons ordinairement.

Notre réformateur propose de répartir les biens, c'est-à-dire les bénéfices de la phalange, proportionnellement aux trois éléments *capital, travail, talent*, de manière que chaque homme, femme ou enfant soit rétribué équitablement.

Le capital aura 4/12es des bénéfices, le travail, 5/12es, le talent, 3/12es [1].

Les communistes de la secte d'Owen ne répartissent les bénéfices que proportionnellement au travail et au talent. Le capital se fond dans la communauté, ce qui est inique aux yeux de Fourier.

Mais ce capital, qui constitue un des titres principaux à la répartition des bénéfices, quelle sera sa forme? Il ne consistera pas en propriétés foncières, car les terres de la phalange doivent être exploitées comme le domaine d'un seul homme. Les inconvénients de la petite propriété ou propriété morcelée ont été reconnus d'une manière trop évi-

1. *Nouveau Monde industriel*, p. 364.

dente par les agronomes, pour qu'on puisse laisser à chacun la possibilité de cultiver son lopin de terre à sa façon. L'association a le devoir de former des exploitations agricoles importantes, qui permettront de doubler ou tripler le produit, en leur appliquant le mode de culture reconnu le plus favorable.

Cette propriété individuelle consistera principalement en *actions* de l'association agricole. Lorsque dix-huit cents personnes s'associeront pour former la phalange d'essai, celles qui auront des capitaux, les apporteront à la caisse centrale de la phalange et recevront en échange un nombre d'*actions* proportionnel à leur apport. C'est ce chiffre primitif d'actions qui donnera droit aux quatre douzièmes réservés au capital dans la répartition des bénéfices.

Tous les salariés ou non-propriétaires deviendront progressivement actionnaires par leur travail ou leur talent. Le plus pauvre pourra devenir propriétaire en *participation* d'une quote-part du canton : il pourra dire « nos terres, notre palais, nos forêts », et ce sentiment de copropriété sera pour lui un stimulant très puissant qui viendra se réunir à l'attrait déjà exercé par le travail librement choisi. Chacun aspirera à devenir capitaliste, à participer aux 4/12es privilégiés, et la cupidité, cette passion tant diffamée par les moralistes, qui doit avoir, comme tous les autres sentiments créés par Dieu, son utilité naturelle, reçoit ici son véritable emploi [1].

C'est cette cupidité qui poussera les sociétaires à se faire inscrire dans plusieurs séries, à travailler d'une manière variée, mais continue. Et l'individu qui deviendra ainsi membre d'un certain nombre de petites sociétés par actions, aura intérêt à ce que ces petites sociétés ne se nuisent pas entre elles, et réalisent par leur équilibre réciproque un ensemble harmonieux.

1. *Nouveau Monde*, p. 309.

La conception de la propriété par actions a de grands avantages. Chacun peut réaliser d'un instant à l'autre ses actions, c'est-à-dire sa fortune, à la caisse de la phalange. Le numéraire pourrait être volé : l'action est nominative et constatée sur triples registres : toute transmission d'action est enregistrée. Dans notre civilisation, les titres déposés dans des banques courent des risques de banqueroute ou de faillite : l'action de la phalange est gagée sur des propriétés territoriales et des immeubles qui ne peuvent péricliter. La phalange peut faire de mauvaises affaires dans une certaine branche de son industrie ; elle en fera de bonnes dans d'autres branches. On pourra du reste laisser opter les actionnaires entre un revenu fixe de 8 pour 100 ou un dividende aléatoire, proportionnel aux bénéfices de l'association.

Tel est le mécanisme de la propriété fouriériste : tous les phalanstériens sont capitalistes ou, plus exactement, actionnaires.

Si le phalanstère renferme des pauvres et des riches, Fourier entend bien qu'il ne renferme pas de « très pauvres ». Il faut que les pauvres jouissent d'une aisance graduée, pour que les riches soient heureux.

Pour assurer le *minimum* nécessaire à ceux qui entrent dans le phalanstère sans aucune fortune, la caisse centrale leur avance des vêtements, de la nourriture et le logement pour une année. Mais, pour rembourser la caisse centrale, il faut que le phalanstérien soit obligé de travailler. Bien que Fourier n'ait pas nettement établi le principe d'obligation au travail, comme il a posé celui de droit au travail, nous croyons que cette obligation est sous-entendue.

L'égalité ne règne pas plus dans la fixation des salaires que dans la répartition de la propriété. Le taux des salaires est majoré par les deux caractères suivants : 1° degré d'utilité ; 2° nature répugnante du travail. Ce sont d'une part les besognes les plus utiles au développement du phalanstère.

et d'autre part les tâches les plus pénibles et les plus repoussantes qui doivent être le plus payées.

Il est vrai que, parmi les travaux moins payés qui exigent de l'intelligence et de l'habileté, plutôt que de la force et de la bonne volonté, le talent intervient et est payé séparément.

Le travail agricole doit occuper les trois quarts des séries, le travail manufacturier, un quart. Les objets manufacturés étant très bien fabriqués en régime d'harmonie doivent durer beaucoup plus longtemps qu'en civilisation ; on peut donc en fabriquer un plus petit nombre. Fourier a toujours mis l'agriculture au-dessus de l'industrie, et, en agriculture, la culture des arbres, des légumes, des fruits et des fleurs, au-dessus de la culture des céréales.

La domesticité individuelle n'existe pas au phalanstère, en ce sens qu'une personne n'en a pas une autre à son service particulier. Mais il existe une domesticité *collective* de « pages et pagesses », véritables fonctionnaires qui donnent alternativement leurs soins aux divers membres de la phalange, et qui mettent, suivant Fourier, d'autant plus de zèle et d'affection danss ce soins, qu'ils ne sont pas payés par ceux qu'ils servent, mais par la caisse centrale. L'esprit servile serait ainsi aboli, mais l'esprit de dévouement qu'on rencontre chez certains anciens serviteurs, ne serait-il pas en même temps supprimé ? La « question domestique » reste une des plus délicates à résoudre, parmi celles qui composent la « question sociale » actuelle.

Quant au luxe, Fourier ne le proscrit pas dans l'aménagement des logements, des ateliers, des salles communes, dans la gastronomie, mais il le condamne à juste titre dans les vêtements et les bijoux. Il prêche l'économie et l'épargne, comme étant des qualités essentielles chez le phalanstérien.

Le résultat de cette organisation économique doit être

un *quadruplement* de la richesse, obtenu au moyen d'une économie considérable de frais, grâce à la réunion d'un grand nombre de consommateurs et à une amélioration de la production due au travail attrayant.

Une augmentation de richesse et de bien-être pourrait avoir lieu dès l'entrée des sociétés en garantisme, par la création des « comptoirs communaux actionnaires ». Les comptoirs seraient à la fois des banques et des entrepôts, avançant des fonds au cultivateur, lui procurant toutes les denrées à bas prix, remplaçant donc tous les intermédiaires commerçants, et assurant en toute saison des occupations lucratives aux indigents. Grâce à ces comptoirs, une demi-association s'établirait entre les individus vivant en garantisme et leur procurerait un demi-bonheur.

Nous avons essayé de résumer dans ses grandes lignes le système fouriériste, en le dégageant de quelques extravagances et d'assez nombreuses contradictions. Chemin faisant, nous en avons signalé les principaux défauts, la fâcheuse théorie des passions, l'absence de règle morale, et comme conséquence de ces deux conceptions, la suppression de tout gouvernement, de tout État, de toute autorité judiciaire : Fourier, en négligeant dans l'âme humaine la raison, et dans la société la fonction gouvernementale, désorganise l'individu et les groupements humains : ce novateur, épris d'ordre et d'harmonie, aboutit au désordre et à l'anarchie. Enfin la conception de petites associations autonomes de 1 500 personnes nous semble absolument contraire aux tendances modernes qui poussent les hommes à former de grands groupements ethniques et nationaux.

Le Fouriérisme ne paraît donc avoir aucune chance de se réaliser comme *réforme sociale intégrale*.

Mais ces critiques une fois portées au passif du Fourié-

1. *Traité de l'unité universelle*, III, p. 209, 536, 539, 541.

risme, il faut reconnaître que les principes sociétaires pourraient et ont pu déjà être appliqués heureusement à des *entreprises industrielles isolées*. Nous verrons qu'entre plusieurs fondations fouriéristes, il en est une au moins qui a pleinement réussi.

Et quand bien même l'avenir ne verrait pas se former de nouvelles associations phalanstériennes, il serait injuste de méconnaître que le Fouriérisme a deviné et peut-être préparé le développement de certaines tendances favorables au progrès social.

Cette idée d'*association humaine* qui hantait Fourier et sans laquelle il ne croyait pas qu'aucune œuvre importante pût être réalisée, c'est celle qui inspire la formation de toutes ces sociétés coopératives de consommation et de production qui se multiplient depuis cinquante ans. — Le mode de répartition des bénéfices proportionnellement au capital, au travail et au talent, nous le voyons appliqué avec succès dans un certain nombre d'entreprises, dites « participations aux bénéfices » : dans ces entreprises il n'y a plus, en réalité, de patrons et de salariés, mais un directeur et des associés. — Enfin les syndicats professionnels et les sociétés de secours mutuels forment également des applications de l'esprit « sociétaire », applications compatibles avec l'état social existant.

Toutes ces associations modernes adoucissent certaines injustices inhérentes à la concurrence et au morcellement économique de notre état de civilisation.

D'une manière générale, Fourier a donc compris toute l'économie de temps, d'argent, de mouvements et surtout de souffrances que pouvaient réaliser ce qu'il appelle les « armées industrielles », se substituant aux individualités concurrentes et hostiles. Il a pressenti quelles œuvres énormes pourraient accomplir ces armées industrielles, et par conséquent quel bien-être en résulterait pour les masses populaires. Il a appelé de tous ses vœux le remplace-

ment des seules armées qui existent actuellement, les armées destructives de soldats, par des armées productives de travailleurs.

Il a eu le grand mérite, comme la plupart des penseurs socialistes de son époque, de comprendre la nécessité, pour opérer des réformes sociales, d'une fusion et d'une union des classes. Ces classes qui ont tendance à conserver entre elles, suivant ses expressions, « une échelle ascendante de haines et une échelle descendante de mépris », il aurait voulu les *attirer* l'une vers l'autre, en les convainquant que leur intérêt est dans l'association : il aurait voulu réaliser une association *volontaire*, basée à la fois sur l'altruisme et sur l'intérêt. Il aurait répudié sans doute le procédé (adopté plus tard) qui consiste à exciter les classes l'une contre l'autre, pour les fusionner ensuite dans une association imposée par la force et la nécessité.

CHAPITRE V

UN ÉCONOMISTE SOCIAL, SISMONDI

I. — *Sismondi, historien et économiste* (1773-1842). Ses tendances humanitaires, malgré l'aristocratisme de son entourage. Sa méthode, à la fois d'observation et rationnelle.

II. — *Nouvelle conception morale de l'économie politique, l'économie sociale.* Cette science doit se proposer pour but le bonheur des hommes. — Critique de la propriété, de l'industrialisme, des crises de surproduction, du machinisme. Les rapports entre les patrons et les ouvriers modernes : le capital et la force de travail. Défauts de la grande propriété foncière. — Sismondi réclame des lois ouvrières sur la durée du travail et sur sa rémunération : il demande l'établissement de la *garantie professionnelle.* Ses vues sur la surpopulation.

III. — *Étatisme de Sismondi.* Il est partisan d'un État fort, qui *intervient* dans la plupart des questions sociales. Restriction de la souveraineté du peuple. Comme forme de gouvernement, ses préférences vont à la monarchie parlementaire et à la représentation des intérêts.

Sismondi, considéré comme réactionnaire par les socialistes les plus avancés et souvent exclu de la liste des penseurs socialistes, n'en est pas moins un « solidariste », un précurseur des socialistes chrétiens et des socialistes de la chaire.

I

Nous avons étudié jusqu'ici des penseurs qui ont consacré toute leur vie, toute leur activité, à l'idée de réforme sociale. A côté de ces hommes, il en est d'autres qui n'ont touché à ces idées socialistes que d'une manière discrète et pondérée. Dominés à un moindre degré par la passion réformatrice, ils ont conservé un sang-froid, une modération, une réserve scientifique, qui rendent souvent leurs œuvres plus utiles à étudier que celles des grands socia-

listes. Sismondi[1] peut être considéré comme le premier chronologiquement, et non le moins intéressant de ces socialistes modérés.

Italien par une lointaine origine[2], mais Suisse de naissance, d'éducation et de caractère (il naquit en 1773, à Genève, où son père était pasteur), Simonde de Sismondi est un de ces érudits, formés à l'école de Rousseau, qui cachent une âme tendre et charitable sous l'enveloppe d'un calvinisme austère et parfois grondeur. Les lettres qu'il aimait à adresser à quelques femmes d'élite, telles que Mlle de Saint-Aulaire, la comtesse d'Albany... nous le représentent comme un grand seigneur au caractère délicat, d'une simplicité et d'une dignité accomplies, hostile aux privilèges aristocratiques, et préoccupé avant tout de la diffusion du droit et des lumières[3]. Habitant tantôt la Toscane, tantôt l'Angleterre, tantôt la Suisse, tantôt la France, ce docte cosmopolite observe avec soin les mœurs et les coutumes des nations. Quand il sort des bibliothèques où il compose ses vastes ouvrages historiques, l'*Histoire des Républiques italiennes*, l'*Histoire des Français*, ou des mémoires d'économie politique, comme la *Richesse commerciale* (1803), il se mêle à la vie mondaine et politique. Il se lie à Coppet avec Mme de Staël et Benjamin Constant : il connaît Schlegel, Cuvier... Il vient à Paris en 1813, mais il est effrayé par l'ambition égoïste (nous dirions aujourd'hui « l'arrivisme ») qui règne dans la haute société, et par la défiance

1. Consulter sur Sismondi : Aftalion, *l'Œuvre économique de Simonde de Sismondi* (1899).

Spahn, *Der sozialpolitische Standpunkt des schweizerischen Nationalökonomen Sismondi* (Schaffouse, 1886).

Blanqui, *Histoire de l'économie politique en Europe*, vol. II (1845).

Saint-René Taillandier (*Revue des Deux Mondes*, janvier 1862). *Les confidences d'une âme libérale. — Lettres inédites de Sismondi* (Paris, 1863).

Journal et Correspondance, publiés par Chenevière (Genève, 1857).

2. Sa famille avait quitté Pise depuis 1524.

3. Voir les *Confidences d'une âme libérale*, par Saint-René Taillandier (*Revue des Deux Mondes*, janvier 1862).

des différents partis les uns à l'égard des autres, défiance qu'il qualifie d'espionnage[1]. Paris est pour lui, comme pour Alfiéri, une sorte de « cloaca massima ». Mais l'esprit libéral d'un grand nombre de Français le séduit ; il se laisse même prendre à la comédie constitutionnelle que joue Napoléon au retour de l'île d'Elbe, et l'Acte additionnel lui inspire un commentaire élogieux[2] qui lui vaut d'être reçu par l'Empereur.

La « Terreur blanche » l'indigne, et son libéralisme se transforme peu à peu en socialisme humanitaire : sans abandonner l'histoire (il compose son *Histoire des Français* de 1820 à 1842), il se consacre de plus en plus à l'économie politique, et à une économie politique très favorable à une réforme sociale. Les *Nouveaux principes d'Économie politique* (1819[3]) présentent des théories fort différentes des principes orthodoxes exprimés dans son premier traité de *la Richesse commerciale*[4]. L'ancien disciple d'Adam Smith rejette toute formule d'école et inaugure une nouvelle doctrine. *Les Études des sciences sociales* (1836-1838), et quelques autres articles de revues accentuent cette tendance.

Sa vieillesse est consacrée non seulement au travail, mais à la bienfaisance. « La science économique, dit-il, sera toujours courte par quelque endroit, et aura besoin d'être rehaussée par la *charité*. » Mais, s'il écrit en faveur des opprimés, des esclaves nègres[5], s'il donne une part de ses biens aux misérables, son esprit religieux, résigné et confiant dans la sagesse providentielle, n'a jamais approuvé la souveraineté directe du peuple : « Je suis libéral, a-t-il af-

1. Lettre du 1er mars 1813, citée par Saint-René Taillandier.
2. *Examen de la Constitution française*, paru dans le *Moniteur*.
3. Une deuxième édition paraît en 1827.
4. L'humanitarisme était encore absent de ce premier livre : il y considérait l'intérêt personnel comme le grand moteur de l'activité humaine.
5. Voir sa correspondance avec le pasteur américain Channing.

firmé, je suis républicain, mais je ne suis pas démocrate. » Quand il mourut, en 1842, dans la sérénité de sa pitié humanitaire et de ses espérances d'améliorations économiques, il ne prévoyait pas que plusieurs de ses doctrines seraient reprises et développées par les esprits les plus démocratiques et les plus pressés de bouleverser le présent au profit de l'avenir.

II

Sismondi n'est un novateur, ni en matière de dogmes religieux, ni en matière de règles morales : il accepte la doctrine de Calvin et ne la discute pas. Son originalité est d'avoir essayé d'introduire des principes de morale dans une science qui se vantait d'être purement « amorale », l'économie politique.

La misère, causée chez les ouvriers anglais par le développement du machinisme et de la grande industrie, par les crises de surproduction qui ont accompagné ce développement, lui a inspiré une pitié profonde. Son esprit d'historien, habitué à considérer largement les causes des transformations sociales, s'est de suite attaché à la possibilité d'apporter un remède à cette misère. Devenu économiste, sans cesser d'être historien, il a résolu de mettre ses observations au service de cette philanthropie qui s'est emparée de son cœur. Peut-être les livres de Robert Owen ont-ils eu une influence sur lui : il est à peu près certain qu'il les a lus : en tout cas, ils n'ont pas poussé à des excès révolutionnaires cet esprit conservateur.

Jusqu'alors, l'économie politique s'est préoccupée plutôt des choses que des hommes. Elle n'a été que la recherche des meilleurs moyens d'augmenter la richesse, une simple « chrématistique ». Il faut qu'elle soit quelque chose de plus. Placé en face d'une découverte, l'économiste doit se

demander *à qui* elle peut servir. Il faudrait appeler cet ordre d'études plutôt *économie sociale*[1] qu'*économie politique*, car la forme du gouvernement importe peu en cette matière. Si l'économie sociale est un art, ce doit être l'*art de rendre les hommes plus heureux*[2], matériellement d'abord, moralement aussi, puisque notre vie morale est intimement mêlée à notre vie matérielle. Si l'économie sociale est une science, ce doit être la science de *la bonne et équitable répartition des biens.*

C'est sous l'empire de cette idée dominante que les ouvrages économiques de Sismondi sont conçus à partir de 1819. Quelle que soit la modération qu'il apporte dans ses revendications, un économiste qui assigne à ses études un semblable but, sera non seulement un économiste social, mais un économiste *dissident*, un économiste socialiste.

Nous séparerons, dans l'œuvre de Sismondi, la partie économique de la partie politique : et, dans la partie économique, nous distinguerons une partie critique et des projets de réformes positives.

La partie critique comprend quelques théories sur le droit de propriété, une étude de l'industrialisme, et surtout un examen serré des conditions générales du travail, des rapports entre ouvriers et patrons, de ce que nous appelons aujourd'hui. la *question ouvrière.*

Suivant Sismondi, la propriété privée n'est pas un droit naturel, c'est un *don* social[3]. On ne peut concevoir la pro-

1. L'historien économiste Blanqui (*Histoire de l'économie politique*, II, 229) classe Sismondi parmi les économistes *sociaux*, c'est-à-dire parmi les penseurs qui considèrent l'économie politique comme un instrument de réforme sociale.

2. « Les gouvernements, comme les écrivains, paraissent s'égarer à la recherche de ce qui peut le plus augmenter la richesse, alors que le vrai problème de l'homme d'Etat, c'est de trouver la combinaison qui garantira le plus de bonheur à l'espèce humaine. » (*Nouveaux principes d'économie politique*, édition de 1827, I, XXII.)

3. *Nouveaux principes d'économie politique*, I, p. 159, 160.

priété individuelle avant l'organisation d'un « État ». Elle n'a pas toujours existé et n'existe point, même de nos jours, chez certains peuples. Ce qui est de droit naturel, c'est seulement le droit au fruit du travail.

L'État, il est vrai, a bien fait de créer et de favoriser le droit de propriété : il a par là stimulé l'activité individuelle, excité l'homme à travailler, à produire pour lui et ses enfants.

Mais cette propriété s'est transformée, dans les sociétés modernes, en privilège, en monopole au profit de quelques-uns. Devenue *grande propriété*, elle est devenue en même temps un instrument d'oppression, d'exclusivisme et d'injustice. C'est donc à l'État de rectifier sa création, d'y mettre des conditions, de permettre à tous de devenir petits ou moyens propriétaires.

Toute idée de propriété commune ou collective est écartée par Sismondi. C'est la petite propriété individuelle, organisée par l'intervention de l'État, qui a ses préférences.

Quand il examine les conditions générales du travail à son époque, Sismondi ne peut se défendre d'un pessimisme attristé.

La substitution du *machinisme* au travail manuel et individuel procure un plus grand bien-être au consommateur, mais elle amène une perturbation profonde dans le monde des travailleurs. Telle besogne accomplie jadis par dix hommes, est maintenant exécutée par deux hommes. Que vont devenir les huit autres, congédiés par le directeur d'industrie ?

On répond qu'ils offriront leur travail à d'autres sortes d'industries. Mais ce transfert, cette compensation ne peut pas toujours s'opérer facilement : un homme d'un certain âge ne peut guère apprendre un nouveau métier. Il est donc dangereux de dire, avec les économistes : « Laissez faire,

laissez passer ! » Il faut « laisser aussi aux générations rendues superflues le temps de passer[1] ».

La suppression des corporations a provoqué le développement d'une *concurrence* absolument effrénée et a favorisé la création de la *Grande Industrie*, phénomène économique néfaste. La réunion de ces deux faits économiques nouveaux engendre les malaises redoutables qu'on désigne sous le nom de *crises de surproduction*.

Désormais la production n'est plus réglée au sein d'une famille ou d'une commune sur les besoins de la consommation. Dans une grande ville, dans un grand État, il est impossible de prévoir les besoins généraux, et l'industriel produit tant qu'il peut, sans se soucier de savoir s'il pourra écouler ses produits. Tout producteur dépend d'une puissance invisible, inconnue, dont il doit satisfaire les besoins, prévoir les goûts[2]. Il produit le plus possible et le meilleur marché possible, engageant une guerre à mort contre les autres fabricants, pour attirer la clientèle.

Les banques, par l'émission des billets et la mise en circulation de richesses fictives, augmentent la confusion générale : l'industrialisme devient un champ de bataille où les compétitions les plus fébriles se donnent carrière et où le faible, l'homme trop scrupuleux, l'homme trop peu chanceux, sont écrasés.

Par crainte des luttes et des misères qu'enfantent les crises de surproduction, Sismondi en arrive à méconnaître les bienfaits des inventions nouvelles. Cette critique générale de l'industrialisme pourrait être réfutée sur bien des points. Sismondi est mieux inspiré quand il examine les

1. *Études sociales*, II, 113. Les études sociales forment trois volumes : le premier ne porte pas de numéro (nous l'appelons tome I) ; il s'intitule « Étude sur les constitutions des peuples libres » ; le deuxième et le troisième s'intitulent : « Études sur l'économie politique. »

2. *Nouveaux principes*, I, 125.

rapports entre patrons et ouvriers et quand il dépeint la condition précaire de ceux-ci par rapport à ceux-là.

L'ancien système des corporations, malgré ses défauts, malgré les entraves qu'il apportait à la liberté du travail, malgré sa hiérarchie surannée, assurait davantage le bonheur du travailleur. Maintenant l'ouvrier est isolé, inconnu : c'est une *poussière sociale*. On lui a donné la liberté, mais, en supprimant tous les liens qui l'attachaient aux autres hommes, on l'a privé, en cas de malheur ou de faiblesse, de tout secours, de toute protection. Un antagoniste s'est créé peu à peu entre ceux qui détiennent le « travail accumulé » ou capital, et ceux qui n'ont que leur force de travail. Quelle a été l'utilité de la suppression des anciennes *castes*, s'il existe maintenant, au sein de la vie économique, des *classes*? N'est-ce pas une contradiction qu'en France, où l'on a essayé de fonder la société nouvelle sur des principes d'unité et d'égalité, on voie se former une catégorie de patrons et une catégorie de prolétaires ? Et la formation de ces classes n'entraînera-t-elle pas forcément une lutte de classes entre la classe dominante et la classe dominée ?

La classe capitaliste qui possède les instruments de production, machines et argent, peut résister victorieusement, pendant plusieurs semaines ou plusieurs mois, aux chômages et aux crises : les prolétaires, pressés par la faim, sont forcés d'accepter sans délai les salaires désavantageux qu'on leur propose. Cette étude du *paupérisme* [1] sera reprise plus tard par Karl Marx, qui la développera et la poussera à l'extrême.

Il n'y a plus de classe intermédiaire. Une aristocratie d'argent se constitue, et l'inégalité augmente de plus en plus dans le monde économique. Tel homme qui sera libéral, ou même démocrate et partisan du suffrage universel,

1. *Études sociales*, II, 44.

dans la sphère politique, sera férocement oligarchique, au point de vue industriel.

Ainsi, une anomalie étrange fait l'ouvrier moderne à la fois trop *libre* et trop *esclave*. Sismondi ne prévoit pas encore la possibilité de créer des associations ou *syndicats*, qui rendront l'ouvrier moins libre par rapport aux autres ouvriers, mais qui le sortiront de son isolement vis-à-vis des patrons, et lui permettront de réclamer à ceux-ci une amélioration de sa condition.

L'ouvrier n'est pas seulement trop isolé ou trop esclave, il est surtout affamé et épuisé. Tandis que le bien-être et le confort augmentent dans une grande partie de la société, la classe ouvrière est déprimée par un abus de travail et réduite par le bas prix des salaires à un dénûment pitoyable. L'intelligence des travailleurs souffre aussi ; un cerveau qui concentre son attention sur un détail de machinisme pendant des années, devient incapable de s'intéresser à ce qui n'est pas sa besogne quotidienne : il se rétrécit et s'atrophie. Enfin ce genre de vie produit un abaissement de moralité : les intelligences rétrécies ne cherchent plus que des plaisirs grossiers et, en première ligne, s'adonnent à l'ivrognerie.

En ce qui concerne l'organisation rurale, Sismondi est adversaire systématique de la grande culture, comme il l'est de la grande industrie.

La grande propriété rurale augmente-t-elle le produit brut de la terre ? Pas toujours, car elle préfère souvent la culture extensive à la culture intensive, pour diminuer les frais et augmenter les bénéfices nets ; c'est surtout en Toscane qu'il a constaté ce défaut de la grande propriété. Cette grande propriété, en supposant même qu'elle augmente, dans les exploitations intelligemment dirigées, la quantité des produits du sol, n'augmente pas le bien-être des populations. Ici comme ailleurs, Sismondi est hanté par le

spectre de la surproduction. Le grand propriétaire ne produit pas pour sa consommation personnelle, il produit pour vendre ; il devient une sorte de commerçant et expose les produits de la terre aux dangers des crises. Il oblige l'État à le protéger contre la concurrence étrangère par des droits protecteurs. Et la nation qui a simplement intérêt à l'augmentation du produit brut de la terre, ne gagne pas à cette exploitation *commerciale*.

La condition du « journalier » des campagnes n'est guère plus enviable que celle de l'ouvrier des villes[1]. Sismondi insiste sur la condition des petits tenanciers irlandais, parmi lesquels sévit le paupérisme rural[2].

Cette partie critique contient des aperçus un peu trop pessimistes. Sismondi est une âme pitoyable, mais sombre. Il n'a pas vu ce que l'accroissement des objets de consommation, par conséquent leur diminution de prix, pouvait apporter d'économie et de plus grand confort dans la vie de l'ouvrier. Il n'a pas prévu combien l'association ouvrière pouvait être utile au travailleur. Il a connu cependant les premières « trade unions » anglaises, mais il les a jugées impuissantes contre les ententes des patrons.

Voici les réformes économiques qu'il voudrait voir appliquer, pour remédier à ces maux.

« Il faudrait d'abord ne pas encourager l'esprit d'invention, supprimer les brevets. » Et ici, Sismondi pourrait facilement être accusé d'obscurantisme. Quel abîme entre la crainte timorée qu'il éprouve devant les mouvements producteurs modernes, et l'activité que prêche Saint-Simon dans son système industriel ! Tout en se défendant de vouloir retourner en arrière, il semble bien que sur ce point l'historien économiste ne favorise guère les progrès de l'intelligence humaine.

A de nombreuses reprises, il réclame la limitation des

1. *Nouveaux principes*, I, 222.
2. *Études sociales*, II, 248.

grandes industries au profit des petites, et une plus juste répartition des impôts. « Il serait désirable que tout homme payât un certain impôt, car ce paiement est un gage de civisme, de participation à la chose publique, de dignité individuelle ; mais, dans l'état actuel des choses, l'homme qui n'a que son salaire nécessaire pour vivre, ne peut pas payer d'impôt. L'impôt ne doit frapper que les revenus nets des individus, sous peine d'affaiblir les forces vives de la nation. Il ne faut donc porter atteinte, ni à la force du travail de l'ouvrier, ni aux capitaux que l'industriel emploie pour ses frais courants. »

Pour donner un produit satisfaisant, il serait désirable que l'impôt fût plus que proportionnel[1], qu'il fût *progressif*, qu'il frappât plus fortement une somme de 100 000 francs possédée par un seul, que cette même somme répartie entre dix familles.

Sismondi ne désire pas l'établissement d'un impôt *unique sur le revenu* : ou plutôt, tout en le désirant, il le croit vexatoire et impraticable. Reconnaissant d'autre part que les taxes directes actuelles sont difficilement extensibles, que les impôts de consommation pèsent lourdement sur le pauvre, il ne conclut pas ; il se contente de poser le principe de la *progressivité*, sans en préciser les applications.

Quant aux avantages que présente l'association des petits industriels dans les sociétés par actions, procédé permettant à la fois une vaste production et une répartition équitable, il ne semble pas s'en être rendu compte.

Au point de vue de la condition de l'ouvrier, il est partisan d'une importante intervention de l'État, d'une *organisation du travail*. Il réclame avant tout une réduction des heures de travail, un maximum de dix heures par exemple[2].

« La machine aurait dû épargner du travail à l'ouvrier. Comme on a voulu produire de plus en plus, on n'a pas

1. *Nouveaux principes*, II, 153 et suiv.
2. *Ibid.*, II, 338.

suffisamment diminué la durée du travail. Cette réduction ne doit pas amener une réduction proportionnelle de salaire : les heures de travail que la société épargnera à l'ouvrier, seront payées. Le salaire actuel, étant un salaire minimum pour vivre, doit être irréductible. »

Toutes ces théories du salaire minimum, de la réduction du travail sans réduction du salaire, forment la base des revendications du socialisme scientifique contemporain. C'est Sismondi qui les a exposées le premier.

On objecte à cette réduction du travail le danger de la diminution de production nationale. Pour Sismondi, c'est encore un avantage, puisqu'il redoute par-dessus tout l'accroissement des produits.

Il examine aussi, sans les préciser, les améliorations qu'on pourrait appliquer au travail des femmes et des enfants.

Il a l'idée de ce que nous appelons maintenant la « participation aux bénéfices », mais il la conçoit comme une « utopie qui passera difficilement dans les lois ». Il repousse la conception de la « société coopérative de production ». Dans une grande entreprise, il faut une tête, un chef : un directeur délégué sera négligent ou routinier, à l'instar d'un fonctionnaire de l'administration publique[1].

La question sur laquelle il ouvre peut-être les aperçus les plus nouveaux, c'est celle qui préoccupe aujourd'hui en première ligne les esprits soucieux d'améliorer le sort de l'ouvrier, la question de la garantie professionnelle. Comment assurer du pain à l'ouvrier qui ne peut plus travailler, du fait de la vieillesse ou de la maladie ? « Le patron et l'ouvrier collaborant ensemble, et le premier étant redevable de ses bénéfices au labeur du second (Sismondi pourrait ajouter : ainsi qu'à son propre labeur), il est juste que celui-là assure la subsistance de celui-ci dans les moments où il ne peut pas ou ne peut plus travailler. Ce n'est pas la

1. *Nouveaux principes*, II, 364.

société qui doit, par une taxe des pauvres ou par l'assistance publique, secourir le travailleur, c'est la classe même des industriels. Celui qui a le profit, doit avoir la charge. » Théorie solidariste, et même socialiste, au premier chef.

« Lorsque le patron saura qu'il devra nourrir l'ouvrier malade ou invalide, il prendra plus de soin de l'hygiène de ses ateliers, et ne discutera pas sur le chiffre du salaire minimum. Son *intérêt* sera d'accord avec sa *générosité*. »

Les risques professionnels devraient donc être supportés par les patrons d'une même profession réunis en corps.

Les anciennes corporations réalisaient cette solidarité entre maîtres et compagnons ; le maître nourrissait le compagnon malade, blessé ou devenu vieux. Mais on ne peut ressusciter ces corporations qui appartiennent, par tant de côtés, à un passé à jamais éteint. Sismondi, comme la plupart des théoriciens socialistes, se contente de poser le principe solidariste du *risque professionnel* et de l'*assurance obligatoire*, laissant aux hommes d'État de l'avenir le soin d'en tirer des applications pratiques.

Les réformes d'organisation rurale que préconise Sismondi, peuvent se grouper autour de cette idée maîtresse : favoriser le développement de la petite culture et rendre le paysan propriétaire de son champ. Le petit cultivateur propriétaire lui paraît être le modèle de l'homme heureux et vertueux. Il cite l'exemple des paysans Suisses, très vigoureux et d'une moralité supérieure à celle des paysans des autres nations. Le locataire emphytéotique et le métayer, s'ils ne sont pas propriétaires, ont déjà une condition stable et enviable, et on doit favoriser ce genre d'institutions qui peut conduire à l'extension de la petite propriété foncière. Mais il ne faut pas que le contrat de métayage soit léonin : il ne faut pas que le métayer supporte une partie des impôts : il faut que le partage des fruits ait rigoureusement lieu par moitié. Le bail à ferme ne semble avantageux pour le paysan que dans les domaines de petite étendue.

La garantie, en cas de maladie et d'accident, doit exister pour le grand propriétaire rural comme pour le grand industriel. Ici, l'organisation de l'assurance aurait pour assiette non point la profession, comme dans l'industrie, mais la région : dans chaque commune, les propriétaires s'associeraient pour garantir leurs journaliers et leurs fermiers [1].

Les réformes agraires que réclame Sismondi, en appelant surtout l'attention de ses contemporains sur l'état précaire des paysans de l'Irlande et de la campagne romaine, ont été plus tard en partie réalisées [2].

Sans être absolument Malthusien, sans croire d'une manière générale, au fameux principe « d'augmentation arithmétique de la race et d'augmentation géométrique des subsistances ». Sismondi a une théorie personnelle de la *surpopulation*, qui a quelque rapport avec celle de l'économiste anglais. Il pense que, dans les classes pauvres, il y a un développement fâcheux de la population. L'ouvrier a, il est vrai, une excuse ; il *ignore quelles seront à un moment donné les conditions du travail*, et ce qu'il gagnera. C'est à cette incertitude fâcheuse qu'il faut remédier.

Sismondi avait d'abord pensé [3] que les industriels, s'ils acceptaient la charge de la garantie professionnelle envers leurs ouvriers, pourraient, par compensation, interdire dans une certaine limite et avant un certain âge, le mariage de ceux qu'ils employaient et qu'ils s'engageaient à nourrir. Ce procédé lui parut par la suite trop radical et impraticable. Il se contenta de recommander à l'ouvrier de se conformer à ce principe : « que tout homme ne doit mettre au monde que les enfants qu'il pourra nourrir avec ses revenus [4] ». La volonté, la raison humaine doit rester toute-

1. Cette division a été admise en Allemagne dans les lois sur les accidents.
2. Aftalion, *l'Œuvre économique de Sismondi*, p. 196.
3. 1re édition des *Nouveaux principes*.
4. *Nouveaux principes*, II, 252 et suiv.

puissante pour contrôler l'instinct sexuel. L'institution de la garantie professionnelle, si elle était appliquée, donnerait du reste à l'ouvrier beaucoup plus de sécurité pour l'avenir, et lui permettrait d'avoir, sans crainte, un certain nombre d'enfants.

III

Les théories politiques de Sismondi ne servent pas de base à ses théories économiques, elles en découlent. C'est parce que Sismondi veut le bonheur économique des nations, la meilleure répartition des richesses, qu'il a adopté ses deux principales conceptions politiques : « l'*intervention étendue de l'État* » et « *la restriction de la souveraineté du peuple* ».

Nous avons dit qu'en matière de limitation de la propriété individuelle et d'organisation du travail, il admettait pleinement l'intervention de l'État. C'est l'État qui a fait les lois. Il a le droit et le devoir de les modifier et de les retoucher, quand le bonheur de la nation est en jeu. Il peut, suivant les intérêts historiques du moment, défaire partiellement ce qu'il a fait. En un mot, l'État ne doit pas rester *neutre* ; il ne doit pas n'intervenir qu'après coup, quand un désordre se produit. Il doit prévoir le mal. Sismondi est un *étatiste,* c'est-à-dire un partisan du contrôle constant et quasi-providentiel de l'État sur les individus.

« Le gouvernement de l'État ou, comme il le dit, imbu des expressions employées au XVIIIe siècle, *le prince* ne doit pas être démocratique. Le travail manuel rend l'ouvrier peu propre aux saines conceptions politiques ; autre chose est de faire une bonne et solide œuvre technique et d'avoir des idées justes et précises sur l'administration d'une cité ou d'une nation. Le suffrage universel fait prononcer ceux qui n'ont pas de volonté : il assure la majorité à l'ignorance et à l'indifférence. Il donne l'opinion de la masse qui est ré-

trograde, même dans une nation progressive [1]. La commune ne peut être bien conduite, si le droit de suffrage y est égal pour tous. La devise des démocrates : « Tout pour le peuple et par le peuple » est aussi fausse que la nouvelle devise des royalistes : « Tout pour le peuple et rien par le peuple. »

Les préférences de Sismondi vont à une monarchie parlementaire, où régnerait un système de *représentation* des divers *intérêts*. « Il faut s'efforcer, au lieu de mettre les partis en opposition, de mettre simplement les intérêts en discussion. Il faut représenter dans les assemblées populaires les campagnes, les villes et l'intelligence. » Et il donne, dans ses *Études sociales*, un plan hypothétique de répartition politique. « Le cens pourrait être de 100 francs. Les campagnes pourraient avoir 168 députés (2 par département), les grandes villes, 42 (tous les hommes sachant lire et écrire voteraient), les bourgeois des villes moyennes (ayant passé certains examens et ne travaillant pas manuellement), 200 ; enfin les professions lettrées, 105 [2].

Sismondi donne donc pour but à l'organisation politique *d'assurer la souveraineté à la volonté éclairée plutôt qu'au nombre*, de même qu'il a donné pour but à l'organisation économique *d'assurer les jouissances de tous et les progrès de quelques-uns*. Ce sont ces deux formules qui forment le programme de son livre d'études sociales.

De cet ensemble d'idées se dégage un type de socialisme très-élevé et très-large, si pondéré que les historiens socialistes ne mentionnent pas Sismondi parmi les chefs de doctrines. C'est qu'en effet il n'est ni communiste, ni collectiviste. Toutes les théories exagérément égalitaires lui semblent utopiques et fausses. « Un partage égal des biens donnerait à tous, au lieu de l'abondance, la misère et la barbarie uni-

1. *Études sociales*, I, 40 et suiv.
2. *Ibid.*, I, 63.

verselles [1]. » Une certaine richesse, une aisance matérielle chez quelques citoyens, est utile au développement artistique et intellectuel de la nation [2]. Enfin il est réformiste et pacifique au premier chef ; il ne veut pas de réformes qui exigeraient une révolution pour être accomplies.

Cependant il serait inexact de ne pas considérer comme socialiste l'écrivain qui a donné cette formule si frappante de l'injustice sociale : « Ce n'est pas le même homme qui travaille et se repose ensuite, mais c'est parce que l'un travaille que l'autre peut se reposer. » Sismondi doit être classé parmi les socialistes modérés que nous avons dénommés *solidaristes* ou *interventionnistes*. Il peut être considéré, ainsi que son contemporain l'Allemand List, comme un précurseur de ces socialistes, recrutés en Allemagne principalement parmi les universités, et qu'on dénomme généralement *socialistes de la chaire*, les Roscher, les Knies, les Hildebrand, les Schmoller, les Ad. Wagner. Cependant il faut remarquer que certaines nuances de méthode les séparent ; les socialistes de la chaire arrivent à leurs conclusions par des conceptions surtout historiques, tandis que Sismondi y arrive par des conceptions surtout morales : il constate les misères ouvrières et dit qu'il serait bon, juste, équitable de les soulager par des réformes : c'est un évolutionniste moraliste. Les socialistes de la chaire constatent les misères et sont d'avis que l'évolution sociale arrivera fatalement à modifier ce déséquilibre : suivant les principes posés par Savigny et Hegel, il faut laisser faire l'histoire : ce sont des évolutionnistes historiques et fatalistes.

L'influence de Sismondi sur un économiste chrétien que nous rencontrerons par la suite, Villeneuve-Bargemont, sur les socialistes d'État, Vidal et Buret, est incontestable.

Enfin Rodbertus et Karl Marx ont lu Sismondi et lui ont fait de fréquents emprunts : la théorie de la « plus-

1. *Études sociales*, II, x.
2. *Ibid.*, III, 50.

value » de Karl Marx rappelle les doctrines de Sismondi sur la « mieux-value ».

Quelques idées de Sismondi ont été justement considérées comme fâcheuses : c'est, en première ligne, sa défiance contre l'idée de *progrès*. Le progrès est une loi philosophique et économique qui ne semble pas pouvoir être contestée. C'est vouloir se briser soi-même que d'essayer d'enrayer l'activité de plus en plus grande, de plus en plus large des volontés humaines. Et le progrès est conciliable avec le bonheur.

C'est, en seconde ligne, sa critique de la surproduction. Beaucoup produire, c'est la manifestation des progrès de l'industrie. Les socialistes ont prouvé eux-mêmes que la grande production était conciliable avec une meilleure répartition : mais il faut que cette grande production soit accomplie par des *associations d'individus*, par des *sociétés*, de manière que les bénéfices ne s'amassent pas entre les mains d'un seul chef d'industrie. Sismondi (c'est peut-être la faute plus encore de son époque que de son esprit) n'a pas vu tout le parti qu'on pouvait tirer de l'association. Il a constaté les méfaits de la grande propriété, industrielle ou rurale, et la justice qui se dégage d'une propriété moyenne ou petite. Il n'a pas vu comment l'association, permettant de réunir sous de certains rapports plusieurs petites propriétés, pouvait concilier la justice distributive et les avantages résultant d'une exploitation large et forte.

Sismondi peut être taxé par les esprits audacieux de réactionnaire et de timoré : il n'en gardera pas moins le mérite d'avoir réclamé, dès 1820, une législation ouvrière, principalement en matière de réglementation d'heures de travail et de "garantie professionnelle", législation que nous voyons se développer depuis vingt ans sur les principes mêmes qu'il a posés.

DEUXIÈME PARTIE

LE SOCIALISME SOUS LA MONARCHIE DE JUILLET ET SOUS LA RÉVOLUTION DE 1848

CHAPITRE I

LE MOUVEMENT ÉCONOMIQUE APRÈS LA RÉVOLUTION DE JUILLET

I. — Les découvertes scientifiques et le *machinisme* produisent, après 1830, un *mouvement économique* considérable. Les chefs d'industrie en profitent seuls, parce que l'ouvrier ne peut acheter la machine qui est coûteuse. Conséquence : formation de la *Grande Industrie*. — La Grande Industrie rend précaire la condition de l'ouvrier ; elle multiplie l'offre de main-d'œuvre par rapport à l'offre de travail. Les ouvriers ne savent encore ni économiser, ni s'associer. Le paupérisme. – Enrichissement des chefs d'industrie, maîtres des instruments de travail et du pouvoir politique.

II. — La *liberté de discussion* sous la monarchie de Juillet. Tolérance et rationalisme du gouvernement. La littérature romantique devient humanitaire. Des doctrines socialistes surgissent en grand nombre et se répandent parmi les ouvriers.

I

Sous la Restauration, le socialisme ne s'est manifesté qu'assez discrètement : deux ou trois doctrines ont apparu, quelques jeunes gens appartenant à l'élite intellectuelle se sont groupés autour de l'une d'elles, et voilà tout. Sous la Monarchie de Juillet, et principalement de 1838 à 1848, nous allons voir les doctrines se multiplier et de nombreux

adhérents s'y convertir, adhérents recrutés en partie parmi les individus possédant une certaine aisance, ou comme on dit alors, parmi les bourgeois, en partie parmi les ouvriers.

Quelles sont les causes déterminantes de cette efflorescence socialiste? Les mêmes causes dont nous avons déterminé l'influence en 1815, à savoir la grande inégalité des fortunes et la discussion libre des idées sociales et politiques: mais ces causes sont plus puissantes en 1830 qu'en 1815. L'énorme développement que prend l'industrialisme à cette époque, accroît le luxe et la richesse des classes possédantes, sans donner une aisance suffisante à la classe ouvrière. La Monarchie de Juillet permet, avec beaucoup plus de tolérance que la Restauration, la discussion des idées de justice sociale et d'égalité.

Tandis que, sous l'ancien régime, les grandes fabriques, comme la draperie des Van Robais à Abbeville et les quelques manufactures de Rouen ou de Marseille munies de privilèges royaux, étaient des exceptions, au courant du XIXe siècle, sous l'influence des découvertes scientifiques et du machinisme, les grandes usines se multiplient à Paris, à Lyon, à Reims, à Cambrai, à Saint-Étienne, à Mulhouse[1].

Les métiers à tisser inventés par Jacquard, perfectionnés par Depouilly, permettent à l'industrie lyonnaise du tissage de la soie de prendre un essor considérable; en 1830, on compte à Lyon 30 000 métiers à tisser, occupant quarante à cinquante mille ouvriers, répartis entre sept ou huit cents fabriques; en 1847, il y a en France 600 000 métiers, dont 60 000 à Lyon! L'invention des machines à filer et à peigner le lin par Philippe de Girard suscite la création de nombreuses filatures dans le Nord et l'Est de la France. En

1. Voir l'ouvrage de Levasseur, *Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France* (1789-1870) et le chapitre sur la *France économique* rédigé par A. Viallate, dans l'*Histoire générale* de Lavisse et Rambaud (t. X, chap. XII).

1835, la machine à fouler le drap de Dyer développe la confection des draperies de fantaisie.

L'industrie cotonnière qui consommait en 1812 dix millions de coton brut, en consomme 55 millions en 1847. Le même métier qui filait par jour 2 kilogrammes de coton, en filera 14 vers 1850. Le perfectionnement du tissage du coton permet aux Dollfus, aux Koechlin, etc., de fonder dans la Haute-Alsace des fabriques énormes. L'invention de la machine à coudre, vers 1840, révolutionne l'industrie du vêtement.

Nous assistons à des transformations analogues dans les industries métallurgiques. En 1830, le puddlage est introduit en France et, en 1850, on inaugure le procédé de la fonte à la houille. La production de la fonte est sextuplée de 1815 à 1840. En 1841, les Schneider, directeurs du Creusot, inventent le marteau pilon.

Les machines à vapeur, en 1830, sont au nombre d'environ 600 : en 1845, au nombre de 4 800. La consommation de la houille s'élève de un à sept millions.

L'ensemble de la production totale est, en 1847 (enquête officielle), de 4 milliards de francs, tandis qu'elle n'était que de 2 milliards en 1812.

Les expositions de l'industrie qui ont lieu en 1834, 1839, 1844, permettent de constater ces progrès considérables de la production.

Enfin la circulation des produits va subir une transformation complète par la construction des chemins de fer : mais cette transformation ne s'opère que dans les dernières années de la Monarchie de Juillet[1].

Qu'on nous pardonne l'aridité de cette statistique : elle

1. Les premiers chemins de fer français sont celui de Roanne à Saint-Etienne (1832) et celui de Paris à Saint-Germain (1837). Il est à remarquer que la plupart des administrateurs de cette dernière compagnie, les d'Eichthal, les Emile Péreire, les Michel Chevalier, les Fournel, sont d'anciens Saint-Simoniens.

nous a paru utile à citer, pour démontrer l'importance du mouvement économique en France à cette époque.

Mais cette production de richesses ne profite-t-elle pas à la population tout entière ?

Il n'en est pas ainsi pour la raison suivante. Ces progrès sont dus principalement à des inventions de machines, de moteurs : une machine est coûteuse à fabriquer ou à acheter. Il faudrait donc qu'un certain nombre d'artisans se cotisassent pour acheter une machine et s'associassent pour l'exploiter. Mais l'esprit de solidarité n'est pas assez développé à cette époque pour que ces associations se produisent. C'est donc l'individu, ayant déjà une certaine fortune, qui met en exploitation la machine, et qui fonde une entreprise ; grâce à l'économie de temps et de force réalisée par la machine, l'entreprise ainsi fondée prospère et devient une *grande entreprise*. Au premier moteur, le chef d'industrie en ajoute d'autres. Pour faire marcher toutes ces machines, il faut des bras. L'usine est un centre attractif. La population des campagnes émigre peu à peu dans les villes autour des machines. De 1836 à 1846, la population des communes de plus de 3000 âmes augmente de deux millions.

Tel est le processus forcé ; le machinisme produit la grande industrie, c'est-à-dire l'agglomération de travailleurs nombreux sous la direction de quelques chefs d'industrie : la grande industrie produit à son tour le haut commerce.

Dans ces grandes entreprises industrielles ou commerciales, la rémunération du patron, le salaire de l'ouvrier ne peuvent-ils être équilibrés de manière à satisfaire toutes les parties en cause ?

Sismondi, ainsi que nous l'avons vu au précédent chapitre, a démontré que, dans la grande industrie, les salaires des ouvriers ne pouvaient que difficilement être élevés. Résumons les principaux points de sa démonstration : 1° La machine, dirigée par un ou deux hommes, faisant le tra-

vail accompli autrefois par une douzaine d'artisans. il en résulte une offre de main-d'œuvre considérable. qui permet à l'usinier de restreindre ses salaires. On connaît le fameux paradoxe : si le roi d'Angleterre pouvait, en pressant une simple manivelle. merveilleusement agencée. produire tous les objets utiles à son royaume. il en résulterait une étonnante économie de forces, mais que deviendraient tous les ouvriers anglais ? Une invention est une arme à double tranchant : elle enrichit les uns et appauvrit les autres. 2° Le chef de grande industrie ne peut connaître les besoins de la consommation. comme les connaissait autrefois l'artisan : il arrive donc qu'il produit trop. qu'il *surproduit* : ne vendant plus, il arrête sa fabrication. Les ouvriers *chôment* et, s'ils n'ont rien économisé. meurent de faim. Ils ne peuvent guère porter leur travail à d'autres industries, car, depuis qu'une excessive *division du travail* s'est introduite dans le monde économique, chaque homme spécialisé à une besogne est devenu très habile pour accomplir cette tâche, très inhabile pour en accomplir d'autres. 3° La machine est souvent si facile à diriger que des femmes et des enfants peuvent la conduire : le nombre des travailleurs se trouve par là considérablement accru. 4° Enfin la population des villes, pour diverses causes. augmentant beaucoup plus que celle des campagnes, la concurrence ouvrière grandit chaque année et empêche les salaires d'augmenter.

Vers 1840, le salaire moyen par jour est de deux francs pour les hommes. d'un franc pour les femmes. de soixante centimes pour les enfants [1]. C'est peu : cependant l'ouvrier pourrait économiser quelques sous quotidiennement, si sa force morale était développée par l'instruction. Malheureusement, en 1840. l'instruction est encore peu répandue dans le peuple. L'ouvrier ne sait pas s'associer à ses cama-

1. L'enquête de Villermé établit que le salaire des tisserands est encore moindre, et ceux-ci constituent presque la moitié de la population ouvrière.

rades, pour défendre ses intérêts d'une manière permanente. Il ne sait que former des coalitions passagères et violentes, se mettre en grève [1]. Les grèves tournent le plus souvent contre l'ouvrier, et aboutissent à l'emprisonnement plutôt qu'à l'augmentation de salaire.

On a donné le nom de « paupérisme », à la misère produite par la grande industrie, misère généralisée et devenue quasi-héréditaire dans une partie de la classe ouvrière. Le paupérisme, c'est la misère dans le travail, c'est la misère industrielle.

Nous ne tracerons pas ici un tableau détaillé du paupérisme. Ceux qui seraient curieux de ces détails n'auraient qu'à se reporter aux ouvrages de Villermé (*Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie*, 1840), de Buret (*De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*, 1840) et aux livres de Sismondi précédemment analysés. Ces économistes se sont livrés à des enquêtes très sages et sans parti pris d'exagération.

Si la formation de la grande industrie entraîne après elle ces effets fâcheux, les chefs d'industrie ne doivent-ils pas chercher à atténuer ces conséquences aussi bien dans leur intérêt que dans celui des ouvriers ? Il est évident que des travailleurs mécontents font une moins bonne besogne que des travailleurs bien payés et satisfaits de leur sort. De nos jours, un certain nombre de « bons patrons » ont compris cela et améliorent de leur propre mouvement la situation pécuniaire de leurs employés. Mais, en 1840, le « bon patron » est très rare. Les chefs d'industrie soutiennent qu'ils courent des risques très grands dans la mêlée des affaires, et que leurs gros bénéfices ne sont que la contrepartie de ces risques.

1. Les ouvriers parisiens sans travail avaient l'habitude de se réunir sur la place de Grève ; d'où le nom de grève, donné à la coalition d'ouvriers.

La monarchie de Juillet, qui donne le pouvoir politique à ceux qui payent un cens de deux cents francs, c'est-à-dire aux industriels grands et moyens, leur permet de perpétuer par des lois l'état économique qui leur est favorable. Ils font des règlements très sages sur les « Conseils généraux de commerce ». les « Chambres de commerce », le « Conseil supérieur de commerce », c'est-à-dire sur les rouages supérieurs du mécanisme économique. mais ne s'occupent pas des rouages inférieurs. Dans cette période. les lois solidaristes se réduisent à une loi de 1835 sur les Caisses d'épargne nationales et à la loi de 1841 sur le travail des enfants.

Le roi Louis-Philippe ne s'intéresse aucunement aux questions sociales : s'il intervenait. ce serait en faveur de cette bourgeoisie qui lui a donné la couronne en août 1830.

Le charité privée, qui adoucit les maux passagers d'une infortune déterminée. est impuissante vis-à-vis du paupérisme.

Le compagnonnage. institution aux coutumes un peu surannées. et qui n'intéresse du reste que certains corps d'artisans. ne réussit guère à améliorer la condition des ouvriers d'usines[1].

Les socialistes, frappés par la vue des maux économiques et constatant que personne ne cherche à y remédier. élèvent alors la voix.

Toute une pléiade de penseurs va chercher si des réformes moins radicales que celles proposées par un Saint-Simon ou un Fourier. mais plus effectives. ne pourront pas améliorer cet état de choses. soit en modifiant la production économique, soit en rapprochant entre eux les ouvriers par différents modes d'association.

1. Voir l'intéressant ouvrage de M. Martin Saint-Léon, sur le *Compagnonnage* (Colin, 1901).

II

La seconde cause d'effervescence socialiste, la discussion des idées de justice et d'égalité, est également plus vivace en 1830 qu'en 1815.

En effet, toutes les idées remuées par la Révolution de 1789 n'ont fait pour ainsi dire que couver sous la Restauration. On y a réfléchi, mais on en a peu parlé. Il existait encore en 1820 une sorte de fatigue due au violent effort des guerres de l'Empire. Le régime autoritaire, le retour de quelques traditions politiques d'ancien régime, inspiraient plutôt le désir de la conspiration antidynastique, que de la réforme sociale. Il fallait reconquérir la liberté politique avant de songer à la justice économique.

Mais en 1830, Louis-Philippe se pose en roi « citoyen », et déclare que « la Charte sera désormais une vérité ». La presse est démuselée. On a l'autorisation de parler, d'écrire, de discuter. Les journaux, restés en nombre très restreint sous la Restauration, par suite des mesures restrictives (autorisation, censure, cautionnement) qui leur sont appliquées, se multiplient. On va remettre en lumière toutes les théories émises par les penseurs du XVIIIe siècle et de la Révolution ; on va essayer de faire produire à cette Révolution toutes ses conséquences.

Les études d'économie politique se sont étendues : cette science qui était l'apanage d'un petit groupe d'hommes en 1780, appartient maintenant à l'enseignement officiel des facultés, du Collège de France, du Conservatoire des Arts et Métiers. Les controverses économiques fournissent des sujets d'articles à toutes les revues, et même aux journaux quotidiens. On commence à apporter dans ces questions économiques une méthode scientifique : on fait des enquêtes, on tient compte des faits et des statistiques. Les livres ou les cours des Bastiat, des J.-B. Say, des

Dunoyer, des Rossi, des Adolphe Blanqui, amènent des discussions et des réfutations de la part des esprits que ces questions intéressent, individualistes ou solidaristes.

La congrégation, si puissante sous la Restauration, n'a plus aucune influence sur la Cour, sur les Chambres. Le gouvernement est ouvertement rationaliste : et les questions de liberté d'enseignement sont presque toutes tranchées en faveur des idées philosophiques de l'Université. On discute les dogmes orthodoxes. Non pas que la société de l'époque soit matérialiste ou athée, mais son spiritualisme, son déisme se porte sur le côté moral ou social des religions établies, plutôt que sur le côté métaphysique ou théologique. On commente l'Évangile, les Pères de l'Église, et on cherche dans les écritures ce qui peut être considéré comme favorable aux idées démocratiques ou même socialistes. On se livre à une sorte d'exégèse d'un caractère moral plutôt que scientifique. Beaucoup de catholiques ont l'esprit ouvert à la possibilité de réformes sociales. Lamennais crée un journal, « l'Avenir », qui, sans renfermer de thèses socialistes, cherche à concilier les idées libérales et égalitaires avec le catholicisme.

En littérature, le romantisme inaugure une nouvelle série de sujets qu'il puise non plus dans le moyen âge et dans l'histoire, mais autour de lui, dans l'étude des misères sociales. Béranger, Hugo, Balzac, George Sand, Eugène Sue, nous dépeignent les humbles, les « misérables », qu'ils opposent à l'aristocratie de naissance ou d'argent. Et, dans leurs romans, ils insistent avec complaisance sur les vices qu'amènent après eux le luxe et l'oisiveté. Ils reprochent à la classe dirigeante de ne pas organiser l'instruction générale et gratuite. Ainsi l'individualisme passionné de la littérature romantique donne la main, par certains côtés, au socialisme.

Toute cette société bourgeoise, raisonneuse, parlemen-

taire avec bonheur et parlementant sur tout, est un milieu extrêmement favorable au développement de propositions réformistes. Des hommes doués d'un esprit critique et novateur vont surgir, beaucoup plus nombreux que sous la Restauration : et ils auront beau jeu pour faire remarquer l'insignifiance absolue des actes législatifs, consentis par le nouveau régime en faveur de la classe la plus nombreuse.

Tandis que les Saint-Simoniens, groupés autour d'Enfantin, feront un suprême effort pour intéresser le public à leur tentative de rénovation religieuse et industrielle, tandis que l'école fouriériste tentera de fonder des phalanstères, d'autres réformateurs (quelques-uns, transfuges du Saint-Simonisme) produiront des doctrines nouvelles. Pierre Leroux essaiera de fonder une philosophie humanitaire ; Buchez, un catholicisme progressiste. Les économistes sociaux et chrétiens, les Villeneuve-Bargemont, les Buret, les Huet, proposeront l'adoption de différents modes d'association. Le socialisme d'État fera son apparition avec Louis Blanc et Vidal, le collectivisme, avec Pecqueur. Le communisme de l'antiquité et du moyen âge reparaîtra dans l'Icarie de Cabet. Un penseur très spécial, Proudhon, arborera le drapeau de l'an-archie communaliste, pour aboutir, après des critiques très violentes, à un mutuellisme et à un coopératisme assez modérés.

Toutes ces doctrines présenteront ce même caractère d'être humanitaires, pacifiques et évolutionnistes. Aucune d'elle ne prêchera la lutte des classes[1]. C'est au contraire d'un accord de la bourgeoisie et du prolétariat qu'elles espèreront faire sortir les améliorations économiques.

Ces doctrines pénétreront, grâce à la liberté de la presse, dans les milieux ouvriers, ce qu'elles n'avaient pu faire sous la Restauration.

1. Sauf parfois Proudhon, mais il faut tenir compte de son penchant à la déclamation.

A côté d'elles, le communisme révolutionnaire aura quelques représentants, mais peu nombreux.

Toute cette poussée réformatrice se terminera en juillet 1848, formant une période bien distincte de l'histoire des idées socialistes modernes. Les périodes suivantes, tout en empruntant à celle-ci beaucoup de doctrines, ne conserveront pas son caractère de générosité fraternitaire. Il est vrai que ce caractère pourra reparaître dans le socialisme de l'avenir.

CHAPITRE II

LES SAINT-SIMONIENS APRÈS 1830

Le Saint-Simonisme prend une forme communiste. — Pierre Leroux, Michel Chevalier et le journal *Le Globe.* — Doctrine d'Enfantin sur le rôle de la femme. Le schisme de Bazard. — L'exode à Ménilmontant : le procès des Saint-Simoniens. Dissolution de la Famille. — Enfantin en Égypte, en Algérie. Sa participation aux grandes entreprises industrielles. Ses derniers écrits. — Influence exercée par l'école saint-simonienne.

Nous avons dit que la Famille saint-simonienne, lors de la Révolution de Juillet, avait réuni autour d'elle un assez grand nombre de fidèles, mais qu'à cette époque même une modification, une exagération de la doctrine était sur le point de se produire. Une seconde période du Saint-Simonisme allait commencer, marquée d'abord par des schismes et des dissensions au sein de la Famille, et bientôt par une rapide décadence de la secte.

Au point de vue doctrinal, cette seconde période[1] est caractérisée par la substitution d'une sorte de communisme au socialisme aristocratique de la première époque. Certes le principe d'égalité est toujours subordonné au principe de justice distributive, au principe de la capacité et des œuvres. Mais l'association tend à resserrer ses nœuds, à les rendre lourds et peu acceptables. La croyance que l'esprit de l'homme est uniquement composé d'attraction sympathique pour les autres hommes, va s'affirmer de plus en plus.

1. Même bibliographie que pour le chapitre III de la 1re partie.

Le nouveau journal des Saint-Simoniens, « *Le Globe* », dirigé depuis décembre 1830[1] par Pierre Leroux et Michel Chevalier, ne présentait cependant que le commentaire de la doctrine de 1829, revêtue d'une forme polémique plus âpre et plus serrée. Ce journal avait pour devise : « Amélioration de la classe la plus nombreuse : — Abolition des privilèges de naissance : — A chacun suivant sa capacité, à chaque capacité suivant ses œuvres. »

Nous trouvons dans les articles du *Globe* une critique très acerbe du régime de liberté politique. « C'est le régime de l'anarchie, du désordre, de la méfiance universelle. L'État se contente d'être le gendarme impuissant de l'ordre matériel, au lieu de se réserver le rôle de Providence. On se figure avoir fait une belle conquête en juillet 1830, en abaissant le cens à 200 francs : le gouvernement n'en reste pas moins l'élu d'une bourgeoisie héréditaire, aussi égoïste que la noblesse héréditaire. D'ailleurs un suffrage plus vaste, « l'acclamation d'en bas », suffirait-il à légitimer un gouvernement ? Le pouvoir ne doit-il pas être plus religieux que politique ? Les chefs ne sont-ils pas marqués au front par Dieu d'un signe particulier ?

« L'héritage est une cause profonde de désunion et de méfiance. Non seulement il n'est pas le fondement de la famille, comme on le prétend, mais il la ronge et en dissout les liens : à quoi se réduit souvent l'affection dans la famille ? A des « espérances » pécuniaires, établies sur la mort du parent. Si l'hérédité est un stimulant pour l'activité industrielle du père de famille, travaillant pour ses enfants, ne peut-on remplacer ce stimulant factice par l'amour qu'éprouvera le travailleur pour la *fonction* qui lui sera décernée, conformément à ses goûts et à sa capacité, par la sympathie qui l'attachera à ses chefs ? »

« La *propriété* doit être ramenée à la *fonction*. On ne

1. Ce journal existait, comme organe *libéral*, depuis 1824.

doit plus être propriétaire que de sa charge, soit en agriculture, soit en industrie. Le revenu doit devenir « traitement » et plus tard « retraite ». Le « sentiment de la propriété » n'est pas un sentiment naturel à l'homme : c'est le fruit d'une habitude traditionnelle : d'ailleurs le fermier aime parfois la terre qu'il cultive pour autrui, plus que ne l'aime le propriétaire, quand celui-ci reste éloigné de cette terre.

« Les Français ont en eux-mêmes l'instinct du fonctionnarisme, et il suffirait de développer cet instinct pour obtenir une amélioration sociale. Mais il ne faut pas que le fonctionnaire soit isolé dans sa fonction : il faut qu'il soit lié aux autres fonctionnaires par une puissante centralisation. L'État pourrait prendre pour modèle un de ces *monastères* où tous les moines sont solidaires les uns des autres. Les cadres, la hiérarchie, la discipline de l'armée pourraient aussi être utilisés : il suffirait de transformer l'instrument de guerre en instrument de travail. L'armée pourrait de suite accomplir de grands travaux publics, utiles à la nation. L'armée ainsi employée serait un excellent modèle d'ordre et de ponctualité [1].

On voit quelle forme autoritaire la doctrine de 1829 revêt dans les articles du *Globe*. Le socialisme d'État y domine, réglementant la sympathie, contraignant l'amour, forçant la nature humaine à une étroite coopération. Et la correspondance d'Enfantin reflète cette tendance plus encore que le journal de Leroux et de Chevalier.

Il est un point cependant sur lequel Enfantin tend à rendre une certaine initiative à l'individu, et c'est précisément sur ce point que la liberté peut être le plus justement qualifiée d'anarchique et de désordonnée. Il s'agit de l'organisation de la famille, considérée au point de vue des rapports entre l'homme et la femme : l'intérêt des enfants.

1. *Le Globe*, articles divers, 1830.

intérêt primordial, reste toujours au second plan dans les préoccupations d'Enfantin.

L'*Exposition de la Doctrine* était restée muette sur cette question : à peine une phrase indiquait-elle que la *subalternité* de la femme devait s'affaiblir avec le temps et peu à peu disparaître. Bazard (qui était marié[1]), et un certain nombre de fidèles considéraient le mariage monogamique, tel que le christianisme et les lois civiles des peuples occidentaux l'avaient réglementé, comme la base intangible de la famille. Quelques modifications juridiques, établissant plus d'égalité dans les rapports entre les époux, leur semblaient suffisantes. Ils s'élevaient avec indignation contre la doctrine « répugnante » de la communauté des femmes, que leur prêtait à certains moments l'opinion publique.

Enfantin se sépara de Bazard sur cette question délicate. Il déclara à plusieurs reprises que l'éternelle fidélité était incompatible avec les instincts naturels de certains hommes ou de certaines femmes. De plus, il établit que Saint-Simon avait réhabilité la matière, le corps humain, de l'anathème que lui avait infligé la morale chrétienne : « Pourquoi ne pas reconnaître aux désirs de la chair certains droits analogues à ceux que nous reconnaissons à nos fonctions intellectuelles ? Si un homme et une femme ont un caractère fidèle, il faut respecter et protéger leur union définitive. Mais si l'un ou l'autre est inconstant, il faut permettre le divorce et réglementer des unions temporaires, sous la haute direction d'un « couple prêtre ». Et, dans cette matière épineuse, Enfantin désirait que ce fût une femme, « la Femme » par excellence, la prêtresse, la sybille, qui dictât la loi des *convenances*, au delà de laquelle commencerait l'immoralité, qui rédigeât le Code de la pudeur. [2] »

1. La « mère » Bazard faisait partie du Conseil privé de la Famille Saint-Simonienne.

2. Enfantin, *Œuvres complètes*, IV, 127-133.

Cette doctrine révolta Bazard : elle supprimait l'adultère, mais elle établissait la promiscuité : ce n'était plus une simple réhabilitation de la matière, c'était la subordination de l'âme à la matière. Dans l'intérêt des enfants, dans l'intérêt de la femme elle-même, le divorce ne devait être qu'une exception. Loin d'affranchir la femme, comme pouvait le faire le mariage équitablement entendu, cette promiscuité rendait la femme esclave de la brutalité de l'homme.

La controverse prit une intensité extrême. Les deux Pères eurent ensemble les discussions les plus graves : Bazard, nature très sensible, en fut émotionné au point d'être frappé d'une congestion cérébrale. Le 11 novembre 1831, il se sépara d'Enfantin, entraînant avec lui Pierre Leroux, Carnot, Lechevalier, Transon, Charton.

Le schisme de Bazard[1] est le commencement de la désorganisation de la famille saint-simonienne. Mais l'enthousiasme d'Enfantin n'est pas atteint : il laisse à ses côtés un fauteuil vide, réservé à la Femme-Messie, qu'il espère rencontrer et qui achèvera la révélation de la doctrine ; il s'absorbe de plus en plus dans son omnipotence autoritaire et mystique. Il se croit prophète, pape, dieu peut-être, et ne souffre plus de contradiction. Il est la loi vivante. L'enthousiasme tourne au délire, la sensibilité touche à la folie.

C'est alors qu'on voit paraître dans le *Globe* des articles tels que celui du poète Duveyrier (12 janvier 1832), où il est question « d'hommes et de femmes se donnant à plusieurs sans jamais cesser d'être l'un à l'autre, et dont l'amour sera comme un divin banquet, augmentant de magnificence en raison du nombre et du choix des convives ».

Ce n'était peut-être là qu'un couplet littéraire, mais il suffisait à justifier les soupçons de communisme, qu'ins-

1. Bazard mourut en juillet 1832.

piraient les Saint-Simoniens. A la suite de ces articles, Olinde Rodrigues, l'un des fondateurs de la secte, l'ami direct de Saint-Simon, quitta la Famille : le 22 février 1832, le gouvernement fit fermer leur salle de réunion, rue Taitbout, et saisir leurs livres, rue Monsigny. Une instruction judiciaire fut ouverte : *Le Globe* cessa de paraître le 20 avril.

Enfantin se retira avec ses quarante disciples les plus dévoués dans une vaste maison, achetée à Ménilmontant, où il voulut donner au monde un exemple de vie en commun, d'association réduite, en attendant la grande association étatique. C'est là que le Père espérait façonner le corps et l'esprit de ses apôtres, pour les rendre aptes à évangéliser l'univers. Les travaux physiques et de ménage, les travaux scientifiques, les travaux artistiques devaient être entrepris tour à tour par chaque membre de la phalange. Tous ces travaux, exécutés conformément à certaines règles, formaient en quelque sorte les rites de la religion saint-simonienne. La domesticité était abolie. La vie était réglée comme dans un monastère.

Enfantin revêtit un costume nouveau : pantalon blanc, gilet rouge[1], tunique bleue. Sur sa poitrine on lisait ces deux mots, inscrits en grosses lettres : le Père. Les disciples adoptèrent des vêtements analogues[2].

Ces manifestations puériles excitèrent la curiosité des badauds parisiens, qui vinrent regarder les Saint-Simoniens bêcher la terre, tout en chantant les hymnes de Félicien David, mais elles eurent certainement pour résultat de ridiculiser la doctrine. Tout ce qu'il y avait de sincère dans cette doctrine sombra dans ces représentations quasi-théâtrales. Loin d'en imposer au peuple, elles provoquèrent ses moqueries. Ménilmontant ruina l'effet qu'avaient pu produire les conférences de la rue Taranne.

1. Le gilet, se boutonnant par derrière, était un symbole de la fraternité, puisqu'il ne pouvait être attaché que par un autre Saint-Simonien.

2. Tout Saint-Simonien devait porter son nom inscrit sur sa poitrine.

Aucun livre sérieux ne fut écrit à Ménilmontant : une rêverie mi-poétique, mi-scientifique, où la *formule* algébrique et la *figure* géométrique de Descartes étaient considérées comme la quintessence du monde, la base de l'art et le fondement du catéchisme futur, le « *Livre Nouveau* », fut rédigé mais ne fut pas imprimé.

Le 27 et le 28 août, les Saint-Simoniens descendirent en cortège solennel de Ménilmontant vers le centre de Paris. Ils allaient répondre devant la Cour d'assises d'une accusation d'association illégale et d'outrage aux bonnes mœurs. La Cour d'assises fut pour eux une chaire : ils ne se défendirent pas contre la société, ils accusèrent cette société d'immoralité et d'inconséquence : ils ne plaidèrent pas, ils prêchèrent.

Malgré l'exagération de leur langage, la bizarrerie de leur attitude, le jury ne les considéra pas comme des rêveurs inoffensifs, incapables de convertir les masses, et les déclara coupables : leur conviction éclatait avec une telle sincérité qu'elle semblait dangereuse. Enfantin, Michel Chevalier, Duveyrier furent condamnés à un an de prison : la Famille fut déclarée dissoute.

Les journaux libéraux, *la Tribune, le National*, trouvèrent la condamnation injustifiée : mais le parti libéral avait été trop malmené par les Saint-Simoniens pour pouvoir leur témoigner un intérêt effectif.

Cependant la règle monastique de Ménilmontant commençait à peser à quelques apôtres. Il y eut des désertions. La foi s'affaiblit peu à peu. Rien de plus monotone que cette vie en commun, ces contacts et ces regards perpétuels, échangés entre ces quarante hommes. « Nous finissions, dit Enfantin lui-même, par nous vider avec les yeux toujours puisants, ou par nous submerger avec les yeux toujours versants[1]. » Abandonnant tous leurs plans d'or-

1. Cf. Lettre du 23 mars 1833, citée par Charléty, p. 255.

ganisation politique et économique, ils s'absorbaient dans cette unique pensée, l'attente de la Femme-Messie, qui leur révèlerait l'organisation familiale, la loi d'*égalité* de l'homme et de la femme.

Le départ d'Enfantin et de Michel Chevalier pour la prison de Sainte-Pélagie acheva la désorganisation de la Famille.

Les uns partirent pour Lyon où ils fondèrent l'association des « Compagnons de la Femme », d'autres partirent pour Constantinople, d'autres pour l'Égypte.

L'histoire du Saint-Simonisme en tant que doctrine militante s'arrête ici. Parvenu à ce sommet d'enthousiasme mystique, il tombe brusquement sans autre cause que son exaltation même, son absence d'équilibre. Mais si cette doctrine renonce à s'imposer comme religion nouvelle, elle persiste comme tendance à « l'association des travailleurs industriels » ; plusieurs des idées qu'elle a émises en 1829, vont germer, fructifier ; les Saint-Simoniens dispersés dans la société se souviendront des conceptions socialistes qui les avaient séduits, et agiront isolément sur le mouvement économique du milieu du siècle. Nous ne les suivrons pas dans les différents ordres d'activités auxquels ils vont se consacrer : cette recherche nous entraînerait hors du cadre de cette étude [1]. Nous dirons seulement quelques mots des efforts que fit Enfantin pour remplacer l'apostolat religieux par une propagande d'organisation industrielle à forme associationniste.

Assagi par la prison, il abandonna la recherche stérile de la Femme-Messie et partit pour l'Égypte avec Fournel et quelques autres. Il proposa à Méhémet-Ali de creuser un canal, de Suez à la Méditerranée [2] : le vice-roi ne se laissa

1. On trouvera des détails très intéressants sur la vie et les travaux des anciens Saint-Simoniens, dans Charléty et Weill, *op. cit.*

2. M. de Lesseps était alors vice-consul au Caire ; il subit certainement l'influence d'Enfantin.

pas séduire par ce projet qui devait obtenir, quelques années plus tard, un si éclatant succès : il autorisa simplement les Saint-Simoniens à construire un barrage pour endiguer les crues du Nil. Enfantin, découragé, revint en France (1837), où ses plus fidèles disciples, Fournel et Michel Chevalier[1], l'abandonnèrent à leur tour. Il essaya vainement de convertir Louis-Philippe à ses grands projets industriels : il lui écrivit pour lui demander d'être le roi des travailleurs, d'entourer ses fils d'ingénieurs et non d'officiers. Louis-Philippe le nomma simplement membre de la Commission scientifique d'études en Algérie.

Il resta deux ans dans la nouvelle colonie, et en rapporta, en 1841, un livre assez intéressant : *La Colonisation de l'Algérie.* Il avait étudié le régime de propriété communale et collective des tribus arabes et avait remarqué que les droits de culture étaient conférés aux plus capables. Cette application du principe : « A chacun suivant ses capacités » l'avait frappé. Il recommande donc au gouvernement d'organiser des villages de colons, à l'instar des villages arabes, et de déterminer la division des terres entre ces *associations industrielles.* Il ne faut pas laisser aux individus le droit de fonder des fermes isolées : il faut établir des communes, au sens rigoureux du mot, faire que les colons soient de véritables fonctionnaires. Chaque famille garderait seulement la jouissance individuelle d'une maison et d'un jardin. A côté des communes, les colonies militaires maintiendraient l'ordre et donneraient un exemple de hiérarchie et d'association.

Louis-Philippe refusa d'expérimenter en Algérie un régime associationniste, et Enfantin dut se contenter d'entrer comme secrétaire de la Compagnie nouvellement fondée pour exploiter le réseau Paris-Lyon. Il contribua à la fusion des petites Compagnies en grandes Compagnies, et il acquit

1. Celui-ci devint professeur d'économie politique au Collège de France.

par son intelligence pratique une considération que ne lui avaient pas attirée les prédications de la rue Monsigny. Il participa également à la constitution de la Société d'études pour le canal de Suez (depuis 1835, il n'avait pas cessé de penser au percement de l'isthme et d'en parler), mais on sait que toute la gloire de l'entreprise devait revenir à M. de Lesseps.

En 1848, il montra une modération extrême. Il jugea irréalisable l'organisation des ateliers nationaux tentée par Louis Blanc et se borna à réclamer le rachat des chemins de fer par l'Etat. Le journal politique qu'il rédigea pendant quelques mois, Le *Crédit*, eut peu de lecteurs. Bien qu'assagie, la doctrine d'Enfantin restait trop autoritaire pour réussir dans le débordement de libéralisme de cette époque.

Le Coup d'État ne fut pas désapprouvé par Enfantin. Il crut un moment que Napoléon III serait l'homme providentiel qui accomplirait la réforme sociale. Le grand mouvement d'affaires qui caractérisa le début du second Empire l'illusionna : il ne comprit pas que ce mouvement industriel était destiné à enrichir quelques financiers ou spéculateurs, et que le sort de la classe la plus nombreuse n'en serait pas amélioré. La « société anonyme par actions » lui parut d'abord un acheminement vers le régime industriel-socialiste de l'avenir : mais il s'aperçut bientôt que les actions étaient monopolisées entre les mains des chefs d'industrie et non partagées entre les travailleurs. La société par actions, telle qu'elle fonctionnait, était peut-être un instrument utile pour l'exploitation du globe, mais n'était pas encore un instrument d'équitable répartition des richesses.

Deux brochures mystiques et obscures, « *la Science de l'Homme* (1858), *la Vie Éternelle* (1861) » développèrent les théories métaphysiques sur la métempsycose, déjà émises dans sa « lettre à Duveyrier » ; il continuait à affirmer que l'âme ne se perpétue pas après la mort comme individua-

lité, dans un autre monde, mais qu'elle se fond et se transforme en d'autres âmes, dans l'unique monde qui est le nôtre. Et cet ensemble d'âmes immortelles, revêtant tour à tour des individualités différentes, c'est Dieu, Dieu Père et Mère, Dieu Vie universelle.

Ces brochures devaient être les dernières productions d'Enfantin. Un projet de « Crédit intellectuel », entreprise financière qui aurait soutenu de ses deniers les jeunes gens pauvres sortant des Écoles polytechnique ou normale, l'occupa quelque temps. Quelques amis fidèles, Lambert, Arlès, Maxime Du Camp fréquentèrent jusqu'à sa fin ce vieillard doux et chimérique, cet apôtre de la sympathie. Il fut frappé d'une congestion cérébrale et mourut le 31 août 1864.

Les Saint-Simoniens, comme tous les penseurs qui tendent au communisme, ont fait preuve, en psychologie et en morale, d'un optimisme exagéré. Ils ont cru que l'âme humaine n'était composée que de sentiments sympathiques. Les hommes de nos siècles ne sont malheureusement point encore tout amour, et la vie en commun, organisée d'une manière trop étroite, ne peut amener que des heurts, des froissements et des désillusions.

Au point de vue social et politique, ils n'ont vu dans l'individu qu'une cellule d'un grand organisme ; ils ont cru à tort que toute initiative, toute liberté de l'individu ne ferait que troubler l'ordre de l'ensemble ; ils n'ont donc posé que des règles de *cohésion* et d'association : pour maintenir cette cohésion, ils ont dû réclamer une forte *autorité* sociale. Et le Saint-Simonisme a eu recours au despotisme pour faire régner la fraternité. Il a considéré la dignité de l'homme comme un vain mot, et y a substitué la soumission aux hommes providentiels, qui sont des voyants et des chefs prédestinés.

La lutte pour la vie sera, nous en sommes persuadé,

remplacée dans un siècle prochain par l'accord pour la vie, mais, même à cette époque, l'homme conservera son individualité, sa dignité, et ne se juxtaposera pas aux autres hommes, comme une cellule de protoplasma à la cellule voisine. Si une société est un organisme, les cellules en sont respectivement distinctes, et les meilleures, les plus vivantes d'entre elles souffriraient d'être pressées par l'engorgement de tissus trop serrés et trop compacts.

Enfin, la doctrine d'Enfantin sur la réhabilitation de la chair, sur la liberté des attractions sexuelles, inoffensive quand elle est présentée à des intellectuels comme l'étaient les pères saint-simoniens, pourrait offrir de grands dangers si elle se répandait dans le peuple. La morale peut tenir compte de toutes les tendances humaines, mais elle doit établir entre elles une hiérarchie, subordonner les plus basses aux plus hautes, et déclarer hautement que les instincts qui sont communs à l'homme et à l'animal, ne doivent occuper qu'une place secondaire dans notre existence. C'est le cas où jamais de se servir de cette disposition à la *hiérarchie* des hommes et des idées, qui est un des côtés de l'esprit saint-simonien. Laisser planer un doute sur la subordination des passions aux tendances idéales, c'est prêter le flanc à l'accusation d'immoralité.

Mais, si la forme communiste de la seconde période du Saint-Simonisme (quand Enfantin a prédominé sur Bazard), présente ces graves défauts, il nous faut rendre hommage à quelques principes excellents, socialistes au sens large, généreux et éclairés, qui caractérisent surtout la première période du Saint-Simonisme. Rien de plus équitable que le principe : « A chacun suivant sa capacité, à chaque capacité suivant ses œuvres. » C'est sur ce principe des capacités, et non sur l'association étroitement communiste, que les Saint-Simoniens auraient pu développer les deux idées de progrès universel et de relèvement économique de la classe pauvre, qu'ils avaient empruntées à Saint-Simon.

Les Saint-Simoniens ont contribué au grand mouvement industriel du milieu du siècle : ils ont essayé ardemment de détourner l'activité humaine de la conquête et de la guerre. Ils ont été les précurseurs de ces défenseurs de la paix, de l'arbitrage qu'on appelle de nos jours, avec un peu de dédain, « les pacifistes. » L'industrialisme n'a fait encore que se juxtaposer au militarisme : mais l'avenir permettra sans doute à la conception pacifique de la vie de détrôner la conception violente. Et, si le mouvement industriel n'a enrichi, au XIXe siècle, que les chefs d'industrie, s'il a créé une féodalité d'argent, il semble que, de nos jours, les ouvriers commencent à participer d'une façon plus équitable aux richesses qu'ils mettent au jour ou qu'ils fabriquent.

Enfin leur grand mérite a été de conserver à un mouvement de réforme qui avait pour causes le malaise économique et la misère *matérielle* du peuple, une forme à la fois sentimentale et religieuse. Tandis que, trente ans plus tard, la recherche du bonheur sera tentée par des raisonnements et des moyens purement matérialistes, ils ont eu la persuasion que l'homme avait, par une tendance profonde et essentielle de la nature, besoin d'une croyance, d'une religion, d'une direction spirituelle, et qu'une réforme sociale ne pourrait jamais avoir lieu sans une réforme religieuse et morale, ou sans un retour de ferveur aux religions anciennes : ils ont cru possible, avec une sincérité indéniable, de remplacer la religion du devoir et de la résignation, par la religion de la sympathie et du progrès. Ils ont échoué par excès d'optimisme, mais il n'est pas mauvais que de temps en temps certains hommes s'illusionnent sur la bonté des âmes de leur époque : c'est en répétant des expériences de ce genre que les générations s'habituent peu à peu à adoucir leurs mœurs et leurs tendances.

CHAPITRE III

L'ÉCOLE FOURIÉRISTE. VICTOR CONSIDÉRANT. — GODIN.

I. — Les Fouriéristes atténuent la doctrine du maître. Les principaux disciples. Influence exercée sur les romans d'Eugène Sue. Fondation de phalanstères en Belgique et aux États-Unis.

II. — *Victor Considérant* (1808-1893). Son caractère entreprenant. Il écrit « *la Destinée sociale* ». Après avoir siégé à l'Assemblée nationale de 1848, il quitte la politique et passe en Amérique pour fonder un phalanstère. Échec de sa tentative au Texas. — Les « *Principes du socialisme* ». Le « *Socialisme devant le vieux monde* (1849). » Critique de toutes les théories socialistes qui diffèrent du Fouriérisme, et principalement du communisme. La vraie démocratie est celle qui conserve la liberté et la propriété dans l'association.

III. — *Godin, fondateur du familistère de Guise* (1817-1888). Le familistère est une société coopérative de production et de consommation, où un assez grand nombre de principes fouriéristes sont appliqués. Les ouvriers sont maintenant propriétaires du fonds social. Prospérité de l'entreprise.

I

Les disciples de Fourier n'ont pas eu, comme ceux de Saint-Simon, une doctrine propre, distincte de celle du maître, amplifiée et poussée à des conséquences radicales. Tandis que Saint-Simon s'était contenté de poser des principes généraux et avait laissé à ses élèves le soin d'en assurer l'application pratique, Fourier avait lui-même exposé les multiples applications de l'harmonie sociétaire et du travail attrayant. Mais ces applications constituaient un mécanisme trop touffu, dont il fallait dégager les rouages susceptibles de fonctionner : ce fut l'œuvre des disciples de

Fourier de restreindre ce que la doctrine du novateur avait d'exagéré, d'en élaguer des invraisemblances un peu trop fortes pour un siècle de culture scientifique, d'y supprimer tout ce qui ressemblait à des prédictions de thaumaturge.

Les Fouriéristes furent peut-être plus nombreux que les Saint-Simoniens. Tandis que beaucoup d'esprits remarquables traversaient le Saint-Simonisme, puis l'abandonnaient pour fonder des systèmes spéciaux, comme Leroux ou Buchez, ou pour revenir aux idées courantes, il semble que les adeptes du Fouriérisme ne se contentèrent pas de le traverser et en restèrent férus toute leur vie. Les Just Muiron, les Clarisse Vigoureux, les Transon, les Lechevalier, les Cantagrel, les de Pompéry, les Paget, les Hennequin, les Barat[1], les Zoé Gatti de Gamond[2] demeurèrent les fervents et fidèles disciples du maître et eussent été bien heureux, s'ils avaient vécu en 1900, de voir sa statue s'élever sur un de nos boulevards populaires[3].

La doctrine de Fourier devait même inspirer un des romanciers les plus connus de son époque. Eugène Sue, après 1840, s'éprit des doctrines humanitaires. Déjà les *Mystères de Paris* contenaient des allusions aux injustices économiques des sociétés industrielles modernes et citaient les livres communistes de Villegardelle ; beaucoup de lecteurs des *Débats* s'en trouvaient « ensocialipestés », suivant l'expression de Victor Considérant ! « Les *Misères des Enfants trouvés* » (qui parurent en feuilleton dans le Constitutionnel) portèrent l'épigraphe suivante : « Nul n'a droit au superflu, tant que chacun n'a pas le nécessaire ». Le dernier chapitre était une description détaillée d'une asso-

1. Barat a écrit un livre intéressant : *L'appropriation de la terre au point de vue social.*

2. Cette femme de lettres a publié dans la *Revue encyclopédique* de Pierre Leroux divers articles sur l'éducation des femmes. Elle a écrit également un commentaire de l'œuvre de Fourier, dont elle a exclu tout ce qui avait rapport à la promiscuité sexuelle.

3. A Paris, au coin du boulevard de Clichy et de la rue Caulaincourt.

ciation industrielle et agricole, véritable phalanstère établi en Sologne par un philanthrope. Ce roman fut suivi, dans l'édition de 1850, d'un opuscule intitulé « *le Berger de Kravan* », qui n'était même plus un roman, mais une sorte d'apologue socialiste, dirigé contre le livre que Thiers avait écrit sur la propriété[1].

Les théories fouriéristes eurent, vers 1840, une assez grande notoriété dans le monde entier[2]. Les Anglais Young et Daherty, les Américains Brisbane et Greeley aboutirent par leur propagande à de meilleurs résultats que les Fouriéristes français. Une trentaine de phalanstères furent fondés aux États-Unis et eurent une durée de cinq ou six années[3]. Quelques phalanstères furent aussi fondés en Belgique, en Algérie et au Brésil.

II

Victor Considérant devait être le plus passionné propagandiste de la théorie sociétaire : écrivain, conférencier infatigable, et de plus homme d'application pratique, son nom fut, vers 1848, aussi populaire que celui de Fourier. La verve intarissable, l'énergie honnête et têtue de cet ancien capitaine d'artillerie, intéressaient, et amenaient au Fouriérisme plus d'adeptes que la lecture du « *Nouveau monde industriel* ». C'est la figure caractéristique de l'école, comme Enfantin avait été celle du Saint-Simonisme.

Son style (si l'on peut s'exprimer ainsi, car il n'écrit pas en meilleur français que Fourier, et se complaît trop

1. De nos jours, Émile Zola, dans un roman intitulé *Travail*, trace un tableau séduisant de l'Association agricole suivant le mode fouriériste, et en prophétise l'application dans l'avenir.

2. Grün (*Die soziale Bewegung in Frankreich*, Darmstadt, 1845) prétend qu'à cette époque le Français le plus populaire à l'étranger, après Napoléon, était Fourier.

3. Le plus connu fut la *North American Phalanx* (État de New-Jersey).

souvent aux expressions « abracadabrantes et supercoquentieuses »), est pourtant moins fatigant que celui du maître, et en même temps, plus mordant, plus piquant, plus sarcastique. Cet apôtre satirique a eu lui un peu de Juvénal et de Paul-Louis Courier.

Nous l'avons vu[1], du vivant de Fourier, collaborer aux journaux et revues de la secte, le *Phalanstère* et la *Phalange*. De 1834 à 1844, il écrit sa *Destinée Sociale,* commentaire de la doctrine. Puis il fonde le journal, la *Démocratie pacifique* (1843-1849), multipliant les articles, les conférences, les cours de Fouriérisme. En 1848, il entre dans la vie politique, bien qu'il ait toujours subordonné les questions politiques à la question sociale, et devient, à l'Assemblée, le représentant du Loiret. Socialiste pacifique, il déplore l'insurrection de Juin, et s'associe à Louis Blanc et à Jules Simon pour adresser une proclamation conciliante aux ouvriers. Il se joint à Ledru-Rollin dans sa résistance à la politique de Louis-Bonaparte, participe à l'appel aux armes du 13 juin 1849, et doit s'expatrier en Belgique.

Considérant laisse alors la politique pour reprendre la propagande sociétaire. Il voudrait réaliser l'œuvre qui a échoué à Condé-sur-Vesgre, la fondation d'un phalanstère. Les États-Unis, ce pays neuf, où l'on peut trouver des terres à défricher, où les idées les plus audacieuses sont accueillies sans défiance, cette « patrie des réalisations », lui semble propice à sa tentative. Il part en 1852, rejoint Brisbane à New-York, et commence par visiter, dans l'État de New-Jersey la « North American Phalanx » qui fonctionne depuis plusieurs années et réunit environ cent cinquante familles d'associés. Il trouve là des ouvriers coopérateurs, libres et égaux, appliquant la *loi d'association,* mais il constate à regret qu'ils n'appliquent en aucune façon la *loi*

1. Il est né en 1808 à Salins, dans le Jura.

sériaire : aucune diversité n'a lieu dans les travaux, chaque individu s'immobilise dans sa spécialité. Il en résulte une absence totale d'initiative, une sorte de somnolence de l'entreprise. Il croît être en présence de communistes, courbés sous une même loi, et non de sociétaires, participant librement au travail attrayant.

Considérant parcourt la vallée du Mississipi à la recherche d'un territoire où le sol soit bon marché et présente pourtant une certaine fertilité. Il croit trouver un terrain propice au Texas, près de la rivière Rouge, et rentre en Belgique, pour chercher des capitaux et des hommes. Le rapport prospectus dans lequel il décrit son voyage et expose son programme, est débordant d'enthousiasme[1].

Godin, le directeur du familistère de Guise[2], lui confie cent mille francs : Brisbane contribue également à la commandite. Mais les capitaux restent insuffisants, et lorsqu'il est rejoint à New-York par deux cents aspirants phalanstériens, il sent avec désespoir qu'il n'a pas le levier suffisant pour créer une vaste entreprise : il ne pourra donner du travail à tous ces colons qui ont eu confiance dans ses promesses. Pendant plusieurs années, Considérant et ses compagnons se débattent courageusement, luttant contre des difficultés de toute sorte, terrain inculte, climat meurtrier, mauvais vouloir des autorités, et surtout pénurie de fonds[3]. Abandonné peu à peu par tous les colons, il reste presque seul sur le domaine qu'il a appelé « la Réunion », avec sa femme et sa belle-mère, Mme Vigoureux. En 1869, il revient en Belgique, exténué et découragé. Il rentre en France après 1870, et meurt en 1893, sans avoir cherché à renouveler, de sa vie, ses tentatives phalanstériennes.

Si nous cherchons maintenant quelles sont les idées

1. Voir la brochure *Au Texas*, 1854, Paris.
2. Voir plus loin, p. 204.
3. Voir la brochure intitulée *Du Texas*, 1857.

fouriéristes que Considérant s'est attaché à développer dans ses écrits, nous trouvons d'abord « la haine des communistes ». Il veut mal de mort à ceux-ci de supprimer la propriété individuelle pour laquelle il a le goût le plus ardent. Et ce n'est pas une mince originalité que de constater comment ce phalanstérien qui a la prétention de faire vivre les sociétaires *ensemble, associés,* dans un même palais, dans de mêmes ateliers, se défend de les faire vivre *en commun*. Que le phalanstérisme, avec sa conservation du capital individuel, de l'héritage, sa rétribution proportionnée à l'expérience, soit différent du communisme, qui confond les propriétés, supprime l'héritage, égalise les salaires ou les proportionne aux besoins, d'accord : mais qu'il lui voue une haine égale à celle qu'il éprouve pour la concurrence individualiste, pour le régime morcelé, voilà qui est étrange : et pourtant bien humain ! Les subdivisions, les sectes d'un même parti ne sont-elles pas souvent plus acharnées les unes contre les autres que contre l'adversaire commun ?

La « *Destinée sociale* » de Considérant n'est qu'une sorte de condensation des quatre ouvrages de Fourier : la dernière partie qui concerne l'éducation, présente seule quelque originalité.

Le petit volume intitulé « *Principes du socialisme, manifeste de la démocratie au XIXe siècle*[1] » contient des vues plus neuves, surtout dans sa description des partis en France, en 1847. Il s'attache à démontrer que le *droit démocratique* véritable est différent du *droit révolutionnaire*, et lui est supérieur. Tout procédé révolutionnaire est négatif, destructeur et antisocial. Il ne fait que substituer une caste à une autre. L'ordre social actuel est issu d'une révolution, mais il est aristocratique, sinon en droit, du moins en fait : c'est le règne d'une caste industrielle qui a remplacé révolu-

1. Publié en 1847.

tionnairement une féodalité de naissance. La liberté n'existe pas, puisque, pour avoir de quoi manger, tout prolétaire est obligé de trouver un maître. La caste industrielle se partage en : démocratie *immobiliste*, parti de M. Guizot et des autres « conservateurs-bornes des Débats et de la Presse », et démocratie *réformiste* du « National », qui ne réclame que des réformes électorales, sans se soucier de la réforme économique.

Le livre le plus original de Considérant est son *Socialisme devant le Vieux-Monde* (1849). C'est là que sa verve critique se déploie avec le plus de bonheur. Il considère le parti qui est au pouvoir comme composé de *morts* qui s'efforcent de faire acte d'existence, mais qui n'y réussiront pas tant qu'ils resteront dans les vieux errements. Le socialisme seul est *vivant*, parce qu'il a une foi. « Le Christ est de nouveau parmi nous : ce Christ est une idée, et cette idée, c'est le socialisme[1]. »

Ces morts, il est vrai, peuvent ressusciter. Ils peuvent, s'ils le veulent, ouvrir les yeux à la lumière. Il faut qu'ils reconnaissent franchement qu'il existe des *classes*, dans la société, et qu'ils cherchent le moyen de les accorder. « S'il est odieux d'armer ces classes l'une contre l'autre, comme le font les révolutionnaires, il est absurde d'en méconnaître l'existence[2]. » Il faut se rendre compte que la Révolution restera en permanence tant qu'on n'aura rien fait. On est en face d'un dilemme : « Ou l'affranchissement des prolétaires... ou la guerre sociale ! » En 1830, le socialisme n'était rien, en 1848, il « est tout[3] ».

Le droit démocratique n'est pas plus dans le camp communiste que dans le camp libéral. Les Babouvistes et les Icariens sont les plus rétrogrades des hommes, puisqu'ils voudraient supprimer la propriété individuelle et nous ra-

1. *Socialisme devant le vieux monde*, p. 10.
2. *Socialisme devant le vieux monde*, p. 3.
3. *Socialisme devant le vieux monde*, p. 19.

mener à l'époque préhistorique des peuplades sauvages et nomades, ou tout au moins à l'époque de Sparte. Ce sont des autoritaires féroces qui n'ont aucun souci de la liberté. Leur socialisme est *ultra-négatif* et *ultra-coercitif*, conspirateur, violent et instinctif. Le socialisme anglais d'Owen a le mérite de n'être pas autoritaire : il est facultatif et volontaire, mais il est encore négatif, c'est-à-dire qu'il nie ou supprime la propriété et le capital. Le Saint-Simonisme présente ce même défaut et il est absorbé par une théocratie dangereuse. L'étatisme de Louis Blanc est destructif de toute individualité humaine. Le socialisme religieux et philosophique de Buchez est ridicule.

Pierre Leroux est nébuleux, Proudhon lui semble noueux ; celui-là est un sentiment, celui-ci est un chiffre ; et Considérant ajoute, avec une verve caustique : « tous deux ont cela de commun que le sentiment ne se chiffre pas trop bas, et que le chiffre a un sentiment assez prononcé de sa valeur[1]. »

Enfin le socialisme « impérialiste » lui apparaît comme dépourvu de toute sincérité. Les colonies « agrico-militari-socialistes » dont Louis Bonaparte réclame la création dans son *Extinction du paupérisme*[2], lui semblent devoir produire des phalanges prétoriennes plutôt qu'industrielles. Le socialisme du prétendant a déjà pour lui des odeurs de coup d'État. « A chaque pas l'on rencontre du socialisme, s'écrie-t-il... vous en trouvez jusqu'au bec de votre aigle ! »

Le seul système qui trouve grâce à ses yeux, c'est celui qui rend le travail attrayant, qui transforme les salaires, en garantit le minimum, et qui sait en même temps faire un grand nombre de *propriétaires* : c'est le socialisme *affirmatif*, *facultatif* et *volontaire*, dans toute la force de ces termes, le socialisme antirévolutionnaire et intégral, le Fouriérisme.

1. *Socialisme devant le vieux monde*, p. 105.
2. Ce livre fut écrit en 1844.

Le véritable droit démocratique est celui qui ne connaît qu'une seule division rationnelle des classes sociales, travail, talent, capital, et qui les associe dans l'unité de la justice et de l'harmonie.

Si l'on ne parvient pas de suite à créer des phalanstères, faute de capitaux ou par défiance de l'inconnu, pourquoi ne créerait-on pas le *socialisme communal,* et n'essayerait-on pas d'organiser l'unité sociale déjà existante, suivant des principes d'harmonie et de concorde. Considérant exprime, en plusieurs passages, sur la commune, cellule sociale, des vues analogues à celles que nous rencontrerons chez Pecqueur ou chez Proudhon[1].

Il interrompt sa critique des différents socialismes et se demande si l'on ne pourrait pas former un grand parti social d'union universelle. Mais non ! ce parti serait bien vite confisqué par les violents, les révolutionnaires, et ne viserait plus que la destruction de la propriété.

Un antirévolutionnaire, un fraternitaire, voilà ce qu'est en réalité, malgré ses intempérances de langage, Victor Considérant. Il l'est au point de vue religieux, car, s'il attaque la « pétrification théocratique du catholicisme dans ces derniers siècles », il est encore plus féroce contre l'athéisme ou simplement le déisme voltairien de 1840. Il conseille aussi bien aux matérialistes qu'aux faux dévôts de relire les Évangiles et d'y découvrir que l'enseignement du Christ était démocratique et socialiste au suprême degré. Il fait suivre son *Socialisme devant le Vieux-Monde* d'un petit livre de Victor Meunier[2], intitulé « *Jésus-Christ devant les Conseils de guerre* ». Il y est prouvé que, si le Christ revenait de nos jours sur la terre, sa doctrine le conduirait tout droit devant les tribunaux militaires.

1. *Socialisme devant le vieux monde*, p. 206.

2. Victor Meunier, savant et vulgarisateur, a publié, sous la Monarchie de Juillet et le Second Empire, de nombreux travaux d'érudition et de vulgarisation scientifiques. Il était fouriériste et avait collaboré à la *Démocratie pacifique*.

Il n'est pas plus subversif en morale qu'en religion. Nulle part dans ses livres il n'est trace des géniteurs ou des bacchantes de Fourier. Il réclame simplement la supériorité de l'affection sur l'intérêt, dans l'union des sexes.

En politique, il n'est même pas républicain convaincu. Dans son journal, *la Démocratie pacifique* (qui, notons-le, est lu par la bourgeoisie plus que par les ouvriers), il déclare à plusieurs reprises qu'il préfère la monarchie constitutionnelle à la république. Il est vrai qu'en 1848, il siège sur les bancs de la Montagne. En définitive, tout régime lui semblerait acceptable, qui s'occuperait de questions économiques plutôt que de questions politiques.

Le Fouriérisme de Considérant, très peu subversif, très rassurant pour les capitalistes, plus rationnel que celui de son maître, a donc pu avoir la même influence et contribuer à créer en France une tendance d'esprit mutualiste, coopératif; Considérant aurait même pu aboutir à des résultats pratiques, s'il avait eu une expérience et une intelligence d'organisateur industriel. Mais cet ancien officier était plutôt un lutteur qu'un inventeur. Il échoua. Il était réservé à un autre fouriériste, Godin, de faire la preuve que la réalisation du phalanstère, ou du moins d'une organisation analogue, était possible.

II

Jean-Baptiste-André Godin fut un homme d'action et d'invention, plus encore qu'un penseur et un écrivain; ce fut surtout un homme de bien, dans toute la force du terme. Bien que la constitution de l'œuvre pratique qui l'a fait connaître, le familistère de Guise, appartienne à la seconde moitié du siècle, il nous a paru utile de dire quelques mots de l'homme et de l'œuvre, comme étant éminemment représentatifs du socialisme humanitaire de 1840.

Le familistère de Guise est la seule association, fondée en grande partie sur des principes fouriéristes, qui ait vécu et prospéré, et semble devoir prospérer encore au cours du XXe siècle.

Godin était un simple ouvrier en fonte du village d'Esquéhéries, dans l'Aisne[1]. Lorsqu'il fit, suivant la coutume, son tour de France, vers 1834, il fut frappé par la misère des ouvriers, par l'organisation défectueuse du travail, et se promit, s'il parvenait jamais à organiser un atelier industriel, d'y faire régner des principes plus équitables que ceux qu'il voyait appliquer. En 1840, il réussit à s'établir à son compte, grâce à un procédé qu'il trouva pour la fabrication des appareils de chauffage. Fidèle à la promesse philanthropique qu'il s'était faite, il chercha dans les ouvrages des Saint-Simoniens, d'Owen, de Cabet, des conseils pratiques d'association ouvrière : ce fut dans Fourier qu'il trouva la méthode qui convenait le mieux à son tempérament.

En 1846, il vient s'établir à Guise et y fonde une usine qui devient bientôt importante : grâce à son activité, à son intelligence et à ses inventions concernant l'émaillage de la fonte, la fortune lui sourit : il traverse victorieusement la crise commerciale de 1848 et, en 1859, il construit enfin le premier bâtiment d'un « palais social », le familistère de Guise. Il forme une association « qui a pour but d'organiser la solidarité entre ses membres, au moyen de la participation du capital et du travail aux bénéfices[2]. » L'ouvrier fournit son travail comme apport social.

La familistère réalise d'abord l'*unité d'habitation*. Tous les associés habitent le palais social, de sorte que, tout le monde se connaissant, aucune misère ne peut rester ignorée. Cependant, l'entretien de chaque logement individuel est laissé à la charge des familles qui l'habitent. Les ser-

1. Il était né en 1817. Voir, pour la vie de Godin et la constitution du familistère, le livre de Bernardot, *Le familistère de Guise et son fondateur*, 1889.
2. Article IV du Statut.

vices publics qui contiennent la nourricerie, le pouponnat, les salles d'éducation, le théâtre, n'occupent en réalité qu'une soixantaine de personnes, des femmes pour la plupart. Ce genre de vie est donc une vie d'*associés*, et non une vie de *communistes* : Godin respecte, en une large mesure, la liberté individuelle, conformément à l'enseignement de Fourier et de Considérant.

Au point de vue de la participation aux bénéfices, le familistère maintient la propriété personnelle : il est pourtant organisé d'une façon beaucoup plus équitable que les autres entreprises placées sous ce même régime de participation aux bénéfices. La répartition des bénéfices est en raison directe du chiffre des salaires du travail et des intérêts du capital. Les salaires étant d'environ deux millions[1] et les intérêts d'environ 250 000 francs, la participation du travail aux bénéfices est huit fois plus considérable que celle du capital. Pour chaque ouvrier, elle est proportionnelle au salaire annuel.

Godin touchait 5 pour 100 comme commanditaire, des appointements comme gérant, et sa participation aux bénéfices comme travailleur.

Les travailleurs sont partagés en quatre catégories, suivant leur capacité ou le nombre d'années pendant lesquelles ils ont travaillé ; les *auxiliaires* ne sont que des candidats à l'association ; les *participants* ont une part, les *sociétaires*, une part et demie, les *associés*, deux parts.

Contre la maladie, contre la vieillesse, Godin a créé tout un système d'assurances mutuelles. Les retraites des vieillards varient de 1 franc à 2 francs par jour, suivant leur temps de travail au familistère.

Telle était, dans ses grandes lignes, l'organisation du familistère de Guise. Le nom de Godin fut bientôt révéré, non seulement de ses associés auxquels il donna l'aisance et le

1. Vers 1889.

bien-être, mais de ses concitoyens du département de l'Aisne qui l'envoyèrent siéger à l'Assemblée Nationale de 1871. C'est vers cette époque qu'il écrivit quelques livres d'économie : *Solutions sociales* (1871) et *Mutualité sociale* (1880).

En 1880, il rédigea définitivement le statut du familistère ; il en fit une société en commandite simple et lui donna ainsi une existence légale[1]. Lorsqu'il mourut, en 1888, il laissa une grande partie de sa fortune personnelle, deux millions et demi, au familistère. Les ouvriers, au nombre de 1 200 environ, possèdent maintenant presque tout le fonds social.

La réussite du familistère de Guise[2] prouve donc que le phalanstère fouriériste est d'une réalisation possible : il montre dans quel sens on peut chercher et appliquer d'importantes réformes pour l'habitation, l'éducation des ouvriers, l'association du capital et du travail. On peut dire il est vrai que les associations d'ouvriers ne rencontreront pas toujours pour les diriger un administrateur-gérant aussi intelligent que Godin, inventeur et industriel de premier ordre. Cependant, quand bien même des familistères, créés dans d'autres branches de l'industrie, donneraient des bénéfices moins importants que ceux de Guise, ils pourraient peut-être procurer à leurs membres un bien-être inconnu dans les industries placées sous le régime commun du patronat et du salariat.

1. C'est plutôt une société coopérative qu'une société en commandite avec participation aux bénéfices.

2. Il a une succursale à Laeken, dans la banlieue de Bruxelles. Le journal du familistère qui s'appelle « le *Devoir* » paraît encore actuellement.

CHAPITRE IV

PIERRE LEROUX
LA PHILOSOPHIE HUMANITAIRE

I. — *La vie de Pierre Leroux* (1797-1871). Il fonde le journal *Le Globe*; d'abord libéral, avant 1830, puis Saint-Simonien jusqu'en 1832, il publie ses principaux ouvrages de socialisme humanitaire de 1839 à 1848. Il convertit George Sand à ses idées. Son passage dans la vie politique de 1848 à 1852. Son exil et ses dernières années.

II. — *La philosophie humanitaire.* Nécessité pour l'homme d'avoir une philosophie spiritualiste ou une religion : fond commun de ces deux tendances, un idéal général dépassant l'expérience. — Le spiritualisme de Leroux est teinté de panthéisme : l'univers semble être « manifestation plutôt que création » de Dieu. — L'âme individuelle n'est qu'une parcelle d'une grande entité, l'âme de l'*Humanité,* qui est une dans le temps et dans l'espace. Dans le temps, les générations successives sont liées par la *Perfectibilité,* dans l'espace, par la *Solidarité.* Renaissance des âmes. — La perfectibilité et la solidarité sont les bases de la morale. — Leroux serait partisan d'une religion d'État, obligatoire pour la jeunesse.

III. — *Leroux, réformateur social,* prend pour base de ses théories la devise de la Révolution : Liberté, Égalité, Fraternité. Il insiste sur l'Égalité, mais il se sert souvent de cette expression dans le sens de Justice sociale. En définitive c'est plutôt un fraternitaire qu'un jacobin. Il conserve le mariage. La *triade* sociale. — Plan de constitution politique, dans la manière des constitutions saint-simoniennes.

IV. — *Leroux, critique économique.* Théorie du *Circulus.* La propriété doit avoir pour unique base le travail. Sa critique de la « ploutocratie » moderne et de l'industrialisme n'aboutit à aucune proposition précise de réforme. — En résumé, Leroux est une âme idéaliste et généreuse, mais un esprit peu pratique.

V. — Quelques autres humanitaires : Esquiros, Simon Granger, l'abbé Constant, l'abbé Châtel. L'illuminé de Toureil et le fusionnisme.

I

Il est utile qu'un écrivain politique, un sociologue appuie

ses théories sociales sur des idées morales, sur des études psychologiques, sur des croyances métaphysiques : cette préoccupation a été celle des réformateurs socialistes français et constitue à nos yeux leur grand mérite. Quelques-uns d'entre eux ont pu exagérer parfois cette tendance : c'est ainsi qu'on a justement reproché à Pierre Leroux d'avoir fait trop souvent abus d'une métaphysique vague et confuse. Il en a extrait une idée qui est heureusement plus claire, c'est la conception d'une sorte de religion de l'Humanité, se développant sous la direction de deux principes, *Perfectibilité*, dans le temps, *Solidarité*, dans l'espace. Il juge que la Révolution française a posé les bases de cette religion humanitaire, et que les générations du XIX[e] siècle n'ont plus qu'à tirer pacifiquement de ces fondements les conséquences sociales qu'ils comportent. Il se qualifie lui-même de « révolutionnaire pacifique. »

C'est Pierre Leroux[1] qui s'est servi le premier de l'expression « socialisme[2] ». Suivant lui, elle a deux sens : dans un sens étroit, elle signifie « la conception sociale qui subordonne l'individu à la collectivité ». C'est alors l'exagération de l'esprit d'association, et en ce sens, Leroux déclare qu'il n'est pas plus socialiste qu'individualiste : la vérité est en dehors de ces deux conceptions. Dans un sens plus large, « socialisme » signifie « tendance à l'établissement d'une solidarité plus grande entre les hommes », et Leroux reconnaît qu'il est solidariste c'est-à-dire socialiste au sens large du mot.

Pierre Leroux naquit à Paris, en 1797 : il fit de bonnes

1. Ce chapitre était déjà écrit lorsqu'a paru l'ouvrage de M. Félix Thomas sur *Pierre Leroux* (Paris, F. Alcan, 1904). C'est la première étude sérieuse et complète sur la vie et les œuvres de ce penseur, et nous y renvoyons le lecteur désireux de faire connaissance, d'une manière plus approfondie, avec le philosophe socialiste. On pourra consulter très utilement la bibliographie détaillée, placée en tête de l'ouvrage.

2. Dans un article de la *Revue encyclopédique* (1834), intitulé : *De l'individualisme et du socialisme*, et reproduit dans l'édition inachevée des œuvres de Leroux (1850), I, 345.

études au lycée de Rennes où il avait obtenu une bourse : il renonça à entrer à l'École Polytechnique, comme il en avait eu un moment le projet, pour pouvoir subvenir plus tôt aux besoins de sa mère et de ses jeunes frères. Toutes ses actions devaient du reste être inspirées par la plus grande noblesse de sentiments et un complet désintéressement. D'abord simple compositeur d'imprimerie, il inventa un nouveau procédé typographique qui ne put être appliqué, soit qu'il ne fût point pratique, soit qu'il exigeât des capitaux qui manquèrent à son auteur.

En 1824, il rencontra un de ses anciens camarades de collège, Dubois, et fonda avec lui le journal *le Globe*, feuille libérale qui acquit bientôt une notoriété. En 1830, Pierre Leroux, séduit par la doctrine de Saint-Simon et d'Enfantin, se sépara de Dubois et fit du *Globe* l'organe officiel du Saint-Simonisme [1]. Il fut pendant deux ans un des plus fervents adeptes de cette doctrine ; mais, quand Enfantin se perdit dans sa théologie mystique et sensuelle, il se sépara de lui, comme l'avait fait Bazard, et reprit son indépendance de pensée.

C'est à cette époque que s'élabore en lui sa doctrine personnelle. Il fonde avec Jean Reynaud (1832) la *Revue encyclopédique*, puis entreprend la publication d'une *Encyclopédie nouvelle* [2] ; enfin il écrit successivement ses trois principaux ouvrages : *De l'Égalité* (1838), *Réfutation de l'Eclectisme* (1839), *De l'Humanité* (1840), qui renferment tout son système philosophique et social.

Les livres de Leroux lui valent à cette époque l'amitié de George Sand et convertissent celle-ci aux idées humanitaires. C'est sous l'influence de ces idées qu'elle écrit *Spiridion, les Sept Cordes de la Lyre, le Compagnon du Tour de France, Consuelo, le Meunier d'Angibault, le Péché de*

1. Voir p. 183.
2. Huit volumes de cette *Encyclopédie* ont paru de 1836 à 1843.

M. Antoine (1839-1847). Ils ont fondé ensemble la *Revue indépendante,* où paraissent de nombreux articles philosophiques et politiques de Leroux, à côté des romans sociaux de Mme Sand.

Pour mettre en pratique ses doctrines, Leroux crée à Boussac (Creuse), en 1844, une imprimerie où travaillent des ouvriers associés et non salariés. On y imprime une *Revue sociale* et différentes brochures humanitaires [1].

En 1848, Leroux entre dans la politique militante : lors de l'émeute du 15 mai, son nom est acclamé par la foule, avec ceux de Louis Blanc, Barbès, Cabet, Proudhon... Aux élections complémentaires du 4 juin, il est élu par les Parisiens membre de l'Assemblée Constituante [2] avec Victor Hugo, Louis Bonaparte et Thiers. Dès le 15 juin, il parle sur l'organisation du travail et s'écrie, tourné vers la droite de l'Assemblée : « Si vous ne voulez pas sortir de l'ancienne économie politique, si vous voulez anéantir les promesses de la Révolution française, si vous ne voulez pas que le christianisme lui-même fasse un pas nouveau, si vous ne voulez pas de l'*Association humaine*, je vous dis que vous exposez la civilisation à mourir dans une agonie terrible [3]. » Son discours, d'une éloquence un peu fruste, mais vigoureuse, impressionne fortement l'Assemblée sans la convaincre.

Réélu à l'Assemblée législative, il est exilé au 2 décembre. Il s'établit dans une ferme à Saint-Hélier avec sa femme [4], ses enfants et ses frères.

Sa vie d'exilé est empreinte d'une grande dignité. Il fait quelques conférences philosophiques, il écrit, il se livre à la culture. Sur la plage, il rencontre Victor Hugo, et les

1. C'est à Boussac qu'il publie : *D'une religion nationale ou du culte* (1846). — *De la ploutocratie ou du gouvernement des riches* (1849). — *Malthus et les économistes* (1849).

2. Il eut 91 000 voix.

3. *Moniteur* du 15 juin 1848.

4. Il se maria deux fois et eut neuf enfants.

deux proscrits causent des destinées de la France et de l'humanité.

Rentré en France en 1859, malade et découragé, il mène une vie peu active, s'occupant simplement de la publication des deux ouvrages philosophiques composés à Jersey, la *Grève de Samarez* et un *Commentaire sur le livre de Job*. Il meurt le 12 avril 1871, regretté de tous ceux qui l'entourent : mais, au milieu des événements tragiques de la Commune, la mort de cet « ami du peuple » passe presque inaperçue. Inutile d'ajouter que Leroux, essentiellement pacifique, n'a pactisé en aucune manière avec les insurgés du 18 mars.

II

Pierre Leroux est un esprit dogmatique. Suivant lui, tout homme doit avoir un ensemble d'idées précises sur Dieu, sur l'âme, sur la nature, c'est-à-dire avoir une croyance religieuse ou une conviction philosophique[1]. « La philosophie ou la religion, c'est la quantité de vérité absolue, que nous assimilons sous forme de vérité relative. » Et il consacre tout un ouvrage, la *Réfutation de l'Eclectisme*, à démontrer que la doctrine de Cousin, qui domine en France à cette époque, n'est pas une doctrine, qu'elle aboutit à un véritable scepticisme. « Certes, dit-il, il est nécessaire de recueillir chez les philosophes des siècles passés les pensées qu'on juge bonnes, mais il ne suffit pas de les juxtaposer, il faut les fondre, les assimiler, et en former une doctrine synthétisée, ayant ses caractères propres. Le sens commun ne sera jamais qu'une moyenne entre deux opinions extrêmes, une pensée modérée qui trouve que les autres vont trop loin ou trop haut, et qui reste à mi-côte :

1. *Réfutation de l'éclectisme* (1839), p. 12.

il demeure stationnaire, tandis que la vraie philosophie doit toujours marquer un progrès. »

Les croyances de l'homme peuvent être ou religieuses, ou philosophiques, peu importe. Ces deux mots expriment une même idée. Saint Paul est philosophe autant que Descartes. Descartes est un croyant à l'égal de Saint Paul. Il est absurde de dire que la religion est issue du sentiment, et la métaphysique de l'intelligence. La religion et la métaphysique ont toutes deux pour fondement l'humanité, c'est-à-dire l'intelligence et la sensibilité mélangées. Elles ont une base identique : la croyance, l'espérance en quelque chose qui dépasse l'expérience. Elles doivent se donner la main pour combattre l'esprit athée et matérialiste de certains savants et d'une partie de la foule.

La métaphysique religieuse ou philosophique n'est pas fixe : elle progresse, elle évolue. Après Platon qui a eu l'intuition d'un Dieu, intelligence et verbe suprêmes, le christianisme est venu qui a incarné l'idéal en Jésus : c'est le christianisme, et non Platon, qui a agi sur l'humanité, qui l'a fait progresser, et pourtant le christianisme est en substance dans Platon[1]. Les esprits forment donc une chaîne ininterrompue dont les philosophes et les fondateurs de religions sont les principaux anneaux.

Après l'idéalisme chrétien ont paru des doctrines rationalistes, puis des doctrines purement naturalistes. Quel doit être maintenant le principal objet d'étude philosophique ou de croyance religieuse ? Ce ne sera ni l'Essence suprême, ni la nature cosmique, ni l'individu humain considéré isolément : ce sera l'*humanité*, considérée comme un ensemble, et comme la manifestation la plus éclatante de Dieu.

C'est principalement dans la première partie de l'*Huma-*

1. *Éclectisme*, p. 25.

nité, que Leroux expose ses théories métaphysiques, psychologiques et morales.

Il n'est pas très facile de préciser s'il est plus spiritualiste que panthéiste, plus panthéiste que spiritualiste. Sa conception des rapports de Dieu avec l'Univers flotte entre les deux doctrines. Tantôt il considère Dieu comme *créateur* de la nature, réfutant Schelling, Geoffroy-Saint-Hilaire[1] et d'autres panthéistes : il semble même adopter la Trinité chrétienne quand il dit : « Dieu est un et triple, Force, Amour, Intelligence. » Tantôt au contraire il semble retirer à Dieu toute personnalité distincte : l'univers n'est pas sa création, mais sa manifestation ; Dieu est partout, nous sommes en Dieu, nous vivons et respirons en lui (il remarque du reste que le christianisme ne s'exprime pas autrement). Dieu est l'âme universelle, et principalement l'âme de l'humanité tout entière, passée, présente et future. De sorte qu'on se demande si le Dieu de Pierre Leroux n'est pas analogue au Dieu-Humanité d'Auguste Comte.

Quand il étudie la nature et la destinée de l'âme humaine, Leroux est plus clair, ou du moins plus original, que lorsqu'il étudie les rapports de Dieu avec l'univers.

« L'âme humaine revêt trois aspects : force — amour — intelligence, c'est-à-dire qu'elle est partagée en trois facultés indivisiblement unies : sensation — sentiment — connaissance. Chaque homme est à la fois triple et un, comme Dieu lui-même. » Remarquons en passant cette hantise du nombre trois qui s'affirme dans toute la philosophie de Leroux.

Cette division psychologique ne diffère pas sensiblement de celle qu'adoptent les philosophes modernes : le mot « sensation » est employé par Leroux comme synonyme

1. Voir le numéro de la *Revue indépendante* (1842) dans lequel ont paru un discours de Schelling et un article de Leroux, intitulé : *Dieu*.

de « volonté ». Mais voici un aperçu vraiment personnel. « L'homme n'est qu'un fragment d'une entité plus étendue, l'*humanité*. L'homme est un être réel dans lequel vit, à l'état virtuel, l'être idéal appelé humanité. L'homme est l'humanité dans une manifestation particulière et actuelle [1]. »

Les anciens définissaient déjà l'homme « un animal sociable et politique » : ils avaient une certaine notion de la cité, de la société, de l'union naturelle des hommes : mais cette conception se restreignait à de petits groupements nationaux. Plus récemment, les Leibniz, les Condorcet, les Saint-Simon ont compris que l'homme vivant est lié aux hommes du passé et de l'avenir par des attaches profondes, dont l'ensemble constitue la *perfectibilité* humaine : ce qu'une génération ne suffit pas à créer, c'est la suivante qui l'opère.

Leroux donne à cette conception de l'humanité une forme plus générale et plus métaphysique. « L'âme de l'individu n'est qu'une parcelle de cette âme gigantesque et divine, l'âme de l'humanité [2]. » Cependant chaque âme, tout en étant étroitement unie aux autres âmes, conserve une certaine individualité. Cette âme est immortelle, mais pas au sens où l'entend le christianisme. Il n'y a pas deux mondes, le monde visible, et le monde invisible du Paradis, du Purgatoire et de l'Enfer. Il n'y en a qu'un. Le monde que nous voyons n'est pas périssable et passager : il est éternel. La fin de la vie n'est donc pas une mort, mais une transformation.

« La vie présente est le germe de la vie future [3] ». Nous ne sommes pas seulement les fils de ceux qui ont déjà vécu, nous sommes les générations antérieures elles-mêmes [4].

Certes la métempsycose grossière qui mêle l'humanité

1. *De l'humanité*, éd. de 1845, I, 204.
2. *Op. cit.*, I, 198.
3. *Op. cit.*, I, 177 et suiv.
4. *Op. cit.*, I, 216.

à l'animalité ne peut se soutenir[1]. Mais la *renaissance* dans l'*humanité* est infiniment probable. On ne peut admettre de génération spontanée[2], on ne peut concevoir que quelque chose sorte du néant : celui qui naît, a donc déjà vécu : mais il ne se souvient pas, il n'a pas la mémoire. La mémoire est une faculté périssable et passagère : ce n'est pas elle qui constitue notre vie. notre être, c'est notre aspiration à sentir et à connaître, et c'est cela qui survit et qui renaît.

La conclusion de cette continuité de la vie est la *perfectibilité*, posée comme loi naturelle et loi morale. Il existe un progrès de chaque génération sur les générations précédentes, parce que chaque génération sent qu'elle a le devoir de se perfectionner et que la moyenne de ses représentants se perfectionne réellement.

Cette unité de l'humanité dans la suite des temps se complète par une unité de l'humanité, vivant à un moment donné, dans des lieux plus ou moins rapprochés, par une *solidarité* de tous les membres des générations contemporaines.

Notre *moi* ne vit réellement qu'uni à un *non-moi* qui est encore *nous*. Les sentiments subjectifs qui sont en nous, ne sont que le reflet des objets qui sont hors de nous et qui en sont la cause. « Quand nous sentons une passion bouillonner en nous. c'est cette partie de nous qui est hors de nous, qui nous appelle. » Ni notre intelligence, ni nos sentiments, ni même nos sens, rien de tout cela n'est exclusivement à nous : nous tenons tout cela de l'humanité. Les hommes de génie eux-mêmes qui semblent surgir providentiellement, n'ont plus ni valeur, ni signification, si on les sépare du milieu humain qui a préparé leur venue.

En sorte que vivre, pour l'homme, c'est être attiré vers l'humanité, c'est avoir pour objet l'humanité.

1. *Op. cit.*, I, 225.
2. *Op. cit.*, I, 223.

Ces deux conceptions de perfectibilité et de solidarité forment naturellement la base de la morale de Pierre Leroux. « L'homme est une force qui a pour levier l'idée de progrès et pour point fixe, la solidarité[1]. »

Leroux fait, dans son introduction de l'*Humanité*[2], une critique des différentes doctrines de morale, et s'attache surtout à réfuter ce qu'il appelle le *système des compensations*, en honneur aux XVII[e] et XVIII[e] siècles. La Rochefoucauld a dit : « Quelque différence qu'il y ait entre les fortunes (dans le sens de « destinées »), il y a une certaine compensation de biens et de maux qui les rend égales. » Après lui, Fontenelle et Voltaire ont soutenu la même thèse qui aboutit à l'immobilité : « Si le mal et le bien s'équilibrent fatalement, ce serait folie que de vouloir changer le monde[3]. » Cette théorie tue dans l'œuf tout désir de perfectionnement, et Rousseau s'est élevé avec raison contre l'égoïsme de ce raisonnement.

Le but de la vie n'est pas le plaisir présent, obtenu au moyen de compensations plus ou moins ingénieuses, c'est le développement de chaque être vers un certain type de perfection. La vie est un perpétuel devenir, « l'émersion d'un état antérieur et l'immersion dans un état futur[4] ». La vie est une *aspiration* vers le mieux. C'est là qu'est le bonheur, au sens philosophique du mot.

A ce devoir de perfectionnement qui pourrait maintenir l'homme dans un individualisme un peu trop exclusif, s'ajoute le devoir de *fraternité* ou de *solidarité*.

Si la vie humaine, à l'état intérieur, est *aspiration* au mieux et à l'unité, à l'état manifeste, elle est *communion* avec les autres êtres. Le but de la vie est de réaliser de

1. *De l'humanité*, I, XIV.
2. Cette introduction avait paru dans la *Revue des Deux Mondes*, sous le titre d'*Essai sur le Bonheur*.
3. *De l'humanité*, I, 25.
4. *Op. cit.*, I, 35.

plus en plus, dans l'unité de la communion, l'être humanité. Tout acte qui tend à cette réalisation est bon, tout acte qui tend à l'empêcher est mauvais.

Le christianisme avait opposé un frein puissant à l'égoïsme et à la lutte des individus ou des castes, en édictant la règle de *charité*. Mais la doctrine de la charité, tout en marquant un progrès immense sur les morales antérieures, est insuffisante à trois points de vue[1] : 1° Elle porte l'homme à négliger son propre perfectionnement : elle détruit ce qu'un égoïsme modéré et raisonnable a de naturel et d'utile au progrès de l'espèce. 2° Elle ordonne de rendre des services au prochain, non point par amour pour lui, mais par amour pour Dieu. Ces services ne seront jamais sincères et effectifs, tant qu'ils ne seront pas désintéressés et dictés par une véritable sympathie. 3° Elle considère le monde réel comme une vallée de larmes : un ascétisme résigné, mais pessimiste, est souvent la conséquence de cette doctrine.

La doctrine de la solidarité échappe à toutes ces critiques. Puisque les autres hommes et nous-mêmes constituons un seul être idéal, l'humanité, en nous sacrifiant aux autres, nous nous sacrifions à nous-mêmes, nous nous perfectionnons nous-mêmes. Puisque les autres hommes sont comme nous une manifestation de la Divinité, en les aimant et en leur rendant des services, nous aimons en même temps la Divinité, nous sommes à la fois moraux et religieux. Cette doctrine nous donne enfin un optimisme réconfortant en nous faisant espérer, quand la solidarité sera réalisée pleinement, l'obtention d'un bonheur terrestre.

En 1846, Leroux annonçait qu'il allait poser les bases d'une religion nouvelle, sans clergé, sans théocratie. On pouvait espérer que la brochure « *D'une religion nationale*

1. *De l'humanité*, I, 162 et suiv.

ou du culte » préciserait les applications de cette organisation religieuse. Leroux se contente de déclarer qu'aucun peuple ne peut exister sans religion et sans culte, que la distinction du spirituel et du temporel est absurde, qu'il faut établir l'unité de religion dans l'État et supprimer les sectes.

Mais comment concilier cette religion d'État avec ce bien si précieux pour l'individu, la liberté de conscience? Il sort de ce dilemme par la distinction suivante. Il y aura une religion officielle pour les enfants et les jeunes gens. Les dogmes de cette religion seront réglés par l'Assemblée Nationale, transformée en concile, et par l'Institut, transformé en académie religieuse; ils seront communiqués à la jeunesse par un système d'éducation unitaire et positif[1]. Depuis l'âge de sept ans jusqu'à sa majorité, le mineur appartiendra à la société par sa croyance, son instruction, son apprentissage. L'homme fait appartiendra à lui-même; il pourra croire ce qu'il voudra, pratiquer le culte qui lui conviendra, sans aucune contrainte officielle.

Leroux accuse Rousseau de sécheresse quand celui-ci réduit la religion civile à quelques préceptes généraux, sans explications, ni commentaires. La sensibilité de l'homme exige un culte extérieur, qui consistera en prières et en repas pris en commun (symboles de la communion qui existe entre les concitoyens).

III

Considérons maintenant chez Leroux, non plus le métaphysicien et le moraliste, mais le réformateur social. Nous pourrions croire qu'il va prendre pour bases de ses réformes les deux beaux principes qu'il a admis comme moteurs

1. *D'une religion nationale*, p. 110 et suiv.

suprêmes de son grand Être-Humanité. « Progrès et Fraternité » serait une belle devise sociale.

Mais Leroux est un fervent admirateur de la Révolution française. Il lui reconnaît un caractère quasi-divin. C'est par elle que le peuple, c'est-à-dire une masse compacte et considérable d'humanité, a pris conscience de ses droits. Pour Leroux, les assemblées révolutionnaires ont été des conciles, les déclarations de droits ont été des évangiles [1]. Or la Révolution a pris pour devise : « Liberté, Égalité, Fraternité. » Et Leroux ne veut pas en prendre d'autre.

Comme c'est un esprit qui a la passion de l'analogie, de la symétrie, il faut qu'il rattache cette devise à une formule métaphysique ou psychologique plus générale. Et voici ce qu'il trouve.

« L'homme est « sensation-sentiment-connaissance [2]. » En tant que sensation (ou volonté), il affirme le principe social de liberté : en tant que sentiment, il affirme le principe de fraternité ; en tant que connaissance ou intelligence, il affirme le principe d'égalité. Il affirme ainsi son pouvoir d'agir, son pouvoir d'aimer, son pouvoir de généraliser. Il se donne à lui-même un motif d'action, une règle morale, un dogme social. »

Nous donnons cette déduction pour ce qu'elle vaut : nous ne cherchons pas à comprendre pourquoi l'idée d'égalité représente plus particulièrement la faculté intellectuelle que les deux autres idées. Mais, ces trois principes une fois posés, pourquoi Leroux s'attache-t-il surtout au principe d'égalité et lui consacre-t-il tout un volume?

Il a beau dire à plusieurs reprises qu'en fidèle adepte de la Révolution, il ne sacrifie pas la liberté à l'égalité : il est certain que toutes ses préférences vont à celle-ci. Il se ré-

1. On sait que M. de Tocqueville juge également que la Révolution de 1789 a été une révolution politique qui a procédé à la manière des révolutions religieuses (*l'Ancien Régime et la Révolution*, p. 15 et suiv.).

2. Voir plus haut, p. 214.

vèlerait donc à nous comme un jacobin, et, dans l'ordre économique, comme un socialiste radical? Pas tout à fait; car il faut remarquer que souvent, chez lui, l'expression « égalité » veut simplement dire « justice sociale. » Quand il dit : « La liberté représente le *droit* de l'homme moderne : la fraternité représente son *devoir* : l'égalité représente l'idée qui concilie son droit et son devoir », le mot « égalité » signifie évidemment « justice ». Et ailleurs : « Ce qui est conforme à l'égalité est le juste et le raisonnable : ce qui lui est contraire, est l'injuste et l'absurde[1]. »

Dans d'autres pages il est vrai, « égalité » paraît devoir être pris dans son sens littéral. C'est ainsi qu'il reprend tous les aphorismes posés au XVIIIe siècle sur l'égalité des hommes au moment de leur naissance. « Les anciens n'ont pas connu l'égalité : dans leurs sociétés, les hommes libres vivaient aux dépens des esclaves ; les hommes libres étaient partagés en castes, supérieures ou inférieures les unes aux autres. Jésus s'est élevé contre les castes et a commencé à parler d'égalité : mais il a subordonné l'égalité à la fraternité. Il a fallu attendre jusqu'à Rousseau pour entendre proclamer solennellement la loi d'égalité sociale[2] ; la Révolution en a fait un objet de croyance générale. Mais l'œuvre de la Révolution est encore insuffisante. L'égalité civile et pénale ne réalise que de loin l'idéal égalitaire rêvé. Si l'égalité est le droit, l'inégalité est le fait : et cette dualité déchire l'âme de l'homme. » En définitive, et Leroux donne cette formule pour épigraphe à son livre de *l'Égalité* : « Nous sommes entre deux mondes, un monde inégalitaire qui finit, et un monde égalitaire qui commence. » Puisque la base du droit, c'est l'égalité, il faut que la législation présente et future tende à établir cette égalité dans tous les rapports sociaux.

1. *De l'égalité* (éd. de 1848), p. 52.
2. *Ibid.*, p. 11.

Nature tendre plutôt que rigide, Leroux flottera toute sa vie entre une conception modérée de justice sociale et une conception jacobine d'égalité absolue. Par exemple, il proclamera l'égalité de l'homme et de la femme, mais il se défendra de vouloir l'*émancipation* de celle-ci, l'insurrection d'un sexe contre l'autre. Il fera une distinction ingénieuse entre la femme qui n'aime pas encore, qui n'est pas encore véritablement femme, et la femme qui s'est donnée comme épouse ou comme amante, qui dès lors n'a plus le droit d'*abuser* de l'amour. La loi du mariage est celle de la stabilité de l'amour. Le divorce, contraire à cet idéal de stabilité, ne doit être autorisé qu'à titre exceptionnel[1].

La tendance fraternitaire (plutôt qu'égalitaire) de Leroux s'affirme encore dans la conception suivante. Pour établir l'égalité entre les hommes, dans la vie politique et sociale, dans l'atelier notamment, il compte sur une sorte de compagnonnage spécial qu'il appelle la *triade*. « Il existe une triade *naturelle* qui n'est autre que l'amitié entre trois êtres différemment constitués au point de vue psychique, l'un plus volontaire, l'autre plus sensible, le troisième plus intellectuel ; la triade est la réunion de ces prédominances différentes : elle corrige le développement excessif de certaines de nos facultés, et réalise une unité humaine par la fusion de trois caractères. Cette conception de l'amitié doit avoir son application dans la vie sociale. La triade *organique* doit réaliser dans un atelier cette unité composée de trois prédominances, de trois capacités différentes[2]. » Cette conception de Leroux pourrait être appelée « la division psychologique du travail ».

Leroux a tracé le plan de la constitution politique qu'il jugeait le plus capable de faire régner l'égalité, et par consé-

1. *Aphorismes* (1848), p. 14.
2. *Aphorismes*, p. 19.

quent, suivant lui, de donner le bonheur aux hommes.

C'est naturellement une constitution démocratique. Leroux a sévèrement critiqué les imitations qu'on faisait en France de la constitution anglaise, basée sur l'aristocratie de naissance et d'argent. « La France doit être pour l'Europe une sorte de religion vivante : elle doit exposer et appliquer la formule trinitaire de la Révolution et ne jamais attenter à l'indépendance des autres États [1]. »

Après un début solennel et quasi-religieux [2], Leroux déclare que « la société doit être organisée de manière que l'Industrie, l'Art, la Science, ces trois manifestations de l'activité de l'homme, servent de plus en plus à son développement progressif et lui assurent les droits de *Propriété*, de *Famille*, de *Cité* (subdivisés en droits ou libertés d'éducation, de conscience, d'association, d'industrie, de la presse, de suffrage, de sûreté personnelle). La souveraineté nationale ou du peuple doit donc avoir pour limites les droits que nous venons d'énumérer.

« La représentation nationale sera formée par trois grands corps, composés chacun de trois cents membres.

« Le premier corps ou Corps judiciaire, sorte de Cour de cassation et d'Institut mélangés, contiendra cent savants (mathématiciens, physiciens, chimistes), cent philosophes ou économistes, cent médecins.

« Le deuxième corps ou Corps législatif contiendra cent peintres ou sculpteurs, cent littérateurs, cent musiciens, artistes dramatiques ou gymnastes.

« Le troisième corps ou Corps exécutif contiendra cent agriculteurs ou ingénieurs, cent commerçants, cent industriels : c'est ce dernier corps qui nommera les ministres.

1. *Discours* (éd. de 1850), p. 239 et 287.

2. « *Projet de constitution démocratique et sociale, fondée sur la loi même de la vie et donnant, par une organisation véritable de l'État, la possibilité de détruire à jamais la monarchie, l'aristocratie, l'anarchie, et le moyen infaillible d'organiser le travail national sans blesser la liberté.* » tel est le titre de cette constitution, qui a été éditée en 1848, chez Sandré.

« Les trois corps nommeront chacun un membre de la *Gérance Nationale,* chargée de représenter la nation vis-à-vis des autres nations.

« Naturellement, le suffrage universel alimentera tous ces corps, et la justice sera rendue partout par des jurés. »

Il n'est pas besoin de faire remarquer les incohérences de ce plan qui rappelle un peu, en les exagérant, les projets de Saint-Simon : on reste rêveur devant ce corps législatif composé de peintres, de littérateurs, d'acteurs, etc... Pierre Leroux n'a du reste pas essayé de commenter ce tableau et de décrire le fonctionnement de ce mécanisme politique. Son esprit, généralisateur à l'excès, ne pouvait se fixer sur des détails administratifs.

IV

Pierre Leroux, économiste, a fait une comparaison qui manque de poésie mais qui est restée célèbre, entre la vie économique et la vie physiologique de l'homme. La vie physiologique est un cercle, un *circulus* : l'homme est consommateur et producteur : il emprunte à la nature de la nourriture et lui rend de l'engrais. Et l'engrais reforme de la nourriture. Tel est le circulus éternel, dont nos chimistes et ingénieurs modernes savent tirer parti.

Dans la société, il existe un circulus social. Tout homme est consommateur et par conséquent doit être producteur. C'est le travail humain qui doit servir à reformer le produit précédemment consommé. D'où la nécessité du travail pour tous.

Le travail seul crée, produit. La nature, le sol n'est que l'occasion de la naissance de la propriété. C'est le

1. *Discours* (éd. citée), p. 186. C'est la théorie de la valeur fondée sur le travail, qu'on retrouve chez Pecqueur, Proudhon, Karl Marx et un certain nombre de socialistes.

travail qui en est la véritable source[1]. La propriété n'est qu'une conséquence, un *fait* : le *droit*, c'est le travail, c'est l'activité humaine.

Leroux n'est point un adversaire de toute propriété. La propriété est un instinct accessoire de l'instinct de conservation. Mais il n'entend par propriété que la nourriture, l'habitation, le vêtement, c'est-à-dire ce qui est strictement nécessaire au développement de l'homme. Au delà de ce nécessaire, la propriété devient le plus souvent injuste. Elle devient surtout oppressive. « Quand c'est la grande propriété qui règne, dit Pierre Leroux, c'est de la matière qui règne, de la terre, de la boue, du fumier[1]... »

Sur cette question de la propriété, la doctrine des économistes est criminelle. Ceux-ci considèrent comme naturelles les plus grandes accumulations de biens et ne veulent même pas de ce tempérament, la charité, car « elle excite à l'imprévoyance et encourage l'augmentation de population ». Et Leroux s'indigne violemment contre Malthus et les « checks » ou freins qu'il veut mettre à la génération : la fameuse phrase où Malthus encourage le pauvre « à s'en aller », c'est-à-dire à se suicider, car il n'y a pas de place pour lui au grand banquet de la vie, lui semble (à juste titre) monstrueuse... Il oppose à Malthus un autre Anglais, Godwin, qui a montré dans ses *Recherches sur la population* que le véritable mal n'était pas l'augmentation de population, mais l'accumulation des richesses en quelques mains.

Ne faudrait-il pas laisser la société, ce *milieu collectif* de l'homme, champ et centre du travail, régler les questions de propriété, et intervenir comme détentrice des instruments de travail et des matières premières ?

Le travail a trois bases : 1° Une base qui répond au passé : c'est la tradition, les inventions, la matière transformée... :

1. *Discours aux philosophes* (éd. de 1850, I, p. 21)

tout cela est injustement détenu par quelques-uns au mépris des lois de liberté, fraternité et égalité. On appelle cette base *capital* (du mot *caput*, tête) : il voudrait mieux l'appeler « instruments de travail » : 2° une base qui répond à l'avenir : c'est la force vivante, l'activité de l'homme : 3° une base qui répond au présent : c'est la terre ou matière à transformer.

L'État devrait intervenir pour accorder entre elles ces trois bases du travail, pour répartir les biens, c'est-à-dire égaliser la production et la consommation, et pour *rétribuer* chaque travailleur conformément à sa *capacité*, à son *travail*, à ses *besoins*. Formule qui unit celle des communistes à celle des Saint-Simoniens. L'État donnerait à chaque capacité la fonction qui lui convient, à chaque travail, le loisir ou la récompense qu'il a méritée, à chaque besoin, les produits qu'il lui faut. La réponse s'accorderait ainsi directement avec la demande, ce qui n'a pas lieu quand la rétribution s'effectue par des dons en argent ou en propriété.

C'est surtout dans le livre « *de la Ploutocratie* » que Leroux fait le procès de la répartition moderne des richesses. « La France a eu le grand tort, après la Révolution, d'organiser l'État pour une classe spéciale, le Tiers-Etat ou bourgeoisie, et non pour la nation entière. Au point de vue économique, les Français peuvent être divisés en trois classes : ceux dont le revenu n'égale pas la subsistance (les prolétaires) : ceux dont le revenu égale la subsistance (on pourrait les appeler propriétaires) : ceux dont le revenu dépasse la subsistance (les capitalistes)[1].

« Or les défenseurs de l'ordre de choses actuel (il cite surtout de Rambuteau, un député qui a fait en 1833 un discours sur cette question, et Granier de Cassagnac, auteur d'une « *Histoire des classes ouvrières et des classes bour-*

1. *Ploutocratie*, p. 18.

geoises ») prétendent que la seconde classe forme la majorité des Français et que la petite propriété est très développée en France. C'est faux. Aux douze millions d'indigents urbains et agricoles qui forment les prolétaires proprement dits, il faut encore ajouter dix-huit millions d'individus possédant quelque chose, une cabane, quelques vêtements, mais n'ayant pas l'instrument de travail nécessaire à la subsistance.

« La deuxième classe de petits propriétaires contient quatre millions d'individus qui ont à peu près de quoi subsister. Quant aux capitalistes, ils se partagent en 750 000 propriétaires aisés et 230 000 propriétaires riches, ceux-ci détenant la véritable fortune de la France[1]. »

Pierre Leroux essaye d'établir que les intérêts des deux classes, capitaliste et prolétarienne, qui ne sont pourtant pas contradictoires en eux-mêmes, sont actuellement entièrement séparés[2].

« Le revenu brut de la France peut être évalué à 9 milliards : là-dessus les salaires ou traitements prennent 5 milliards. Il reste un revenu net de 4 milliards qui va uniquement aux 980 000 capitalistes ou ploutocrates. Leroux reconnaît du reste que ce sont ces capitalistes seuls qui transforment et accroissent ce revenu net, dans lequel se résume toute la civilisation française[3].

« Les capitalistes ajoutent encore à ces quatre milliards de revenu net un milliard qu'ils prélèvent par les impôts de consommation sur les salariés : ces impôts sont injustement conçus puisqu'ils sont répartis par tête sur les *hommes de salaire* et les *hommes de revenu net*, au lieu d'être répartis proportionnellement à la fortune de chacun. Ces impôts servent, il est vrai, aux besoins généraux de l'État, mais comme

1. *Ploutocratie*, p. 92.
2. Voir un article de Jean Reynaud, dans la *Revue encyclopédique* d'avril 1832 : *De la nécessité d'une représentation spéciale pour les prolétaires.*
3. *Op. cit.*, p. 149.

ce sont les capitalistes qui ont les privilèges politiques, ce sont eux qui ont la véritable disposition de ces impôts.

« La France est en réalité une maison de commerce dirigée par 196 000 patrons, employant 30 millions d'ouvriers, maison de commerce rapportant aux patrons, tous frais payés, quatre ou cinq milliards de bénéfices. C'est-à-dire que notre société a pour dieu Plutus, et non point le prolétaire Jésus[1]. »

Pierre Leroux dirige contre la banque juive un réquisitoire[2] que ne désavoueraient pas les antisémites de l'heure actuelle. Le goût exagéré du négoce, de l'agio, des opérations de banque, tout cela est pour lui manifestation de « l'esprit juif ». Rothschild est le ploutocrate-type, le roi de l'époque, et il le prend personnellement à partie.

Sous cette forme du lucre et de l'usure, le capital lui apparaît comme l'aspect le plus despotique de la *propriété-caste*[3].

Mais ce n'est pas seulement le capital accumulé ou le capital produisant intérêt qu'il accuse, c'est le capital producteur, c'est l'*industrialisme* lui-même.

« L'époque moderne adore l'industrie. Il semble que la Bastille ait été prise pour qu'un nombre énorme d'hommes « puissent vendre du calicot et en consommer[4] ». Saint-Simon, jusqu'à la lueur suprême qui l'a éclairé et lui a inspiré son « Nouveau Christianisme », a eu le tort de prôner exagérément l'industrie, d'en faire l'objet d'un culte. Ce réformateur n'a pas compris, quand il a attaqué l'esprit féodal, l'esprit de conquête, que l'esprit industrialiste était aussi un esprit de conquête, que, sous l'empire de l'argent, nous restions encore sous l'empire de la force. L'industrie,

1. *Ploutocratie*, p. 260.
2. Voir *Malthus et les Économistes*, ouvrage rédigé d'après des articles parus en 1846 dans la *Revue sociale*.
3. *Malthus*, p. 313.
4. *Malthus*, p. 25.

le régime capitaliste, la concurrence économique, c'est encore la guerre. Qui dit concurrent, dit conquérant[1]. L'argent est la force la plus dominatrice qui soit. »

Cette critique assez violente de l'état économique moderne n'aboutit chez Leroux à aucune proposition ferme de réforme. Il est philosophe par tempérament, et l'économie politique convient mal à son esprit abstrait. Nous avons parlé de sa conception de la triade, dans les ateliers, de sa formule de répartition suivant la capacité, le travail et les besoins. Nous ne trouvons dans ses œuvres rien de plus précis, au point de vue de l'organisation du travail.

Pierre Leroux pousse à l'extrême les qualités de cette école d'écrivains socialistes qui appuie ses revendications sur des idées philosophiques plus encore que sur l'observation des faits économiques, l'école idéaliste. « Un principe, a-t-il dit, est une force qui marche comme un conquérant. Une fois qu'une idée est déposée dans l'âme humaine, elle germe, se développe, s'accroît d'une manière irrésistible. » Ce plébéien, à l'enveloppe un peu lourde, un peu rude d'aspect, avait une âme singulièrement noble et élevée. Malheureusement l'idée est chez lui souvent nébuleuse et confuse : elle reste presque toujours dans le vague de la généralisation. Il pose des lois générales, indique une direction à suivre, mais laisse à d'autres l'édification des applications pratiques.

Il a eu une grande pensée : *réconcilier le christianisme et les philosophies spiritualistes* dans une communauté de croyance nouvelle, l'*humanitarisme*. Il a étayé cette croyance, non pas, comme les Saint-Simoniens, sur un sentiment de sympathie ou d'amour, mais sur un raisonnement métaphysique et moral. Ce n'est pas parce que nous aimons certains hommes, que nous devons être altruistes. Ce n'est

1. *Malthus*, p. 53, 64.

pas non plus, comme le voudra Proudhon, parce que nous nous retrouvons nous-mêmes en autrui, parce que nous éprouvons une sorte d'égoïsme objectif. C'est parce que nous reconnaissons dans l'humanité une partie divine de l'univers, la manifestation la plus parfaite de l'Être suprême.

Cette doctrine de l'humanitarisme n'a été l'origine d'aucune école, comme le Saint-Simonisme ou le Fouriérisme. Mais elle a formé, vers 1840, une atmosphère d'idées favorables au relèvement des classes ouvrières.

Elle a probablement créé l'expression de *solidarité*, et en tout cas popularisé cette idée qui caractérise le socialisme français de cette époque, socialisme philosophique et sentimental autant qu'économique. C'est une des doctrines qui a eu le plus d'influence sur les tendances mutualistes, associationnistes, solidaristes (puisqu'un groupe de philosophes et d'économistes vient d'avoir l'heureuse inspiration de remettre ce mot à la mode), qui se sont développées à la fin du XIXe siècle.

V

Parmi les adeptes, moins connus que Pierre Leroux, du nouveau culte humanitaire, nous pouvons citer Alphonse Esquiros, homme de lettres et homme politique, connu par une *Charlotte Corday*[1], moitié romanesque, moitié historique, par une *Histoire des Montagnards*[2], par ses *Vierges martyres, Vierges folles, Vierges sages*[3], et surtout, au point de vue social, par son *Évangile du peuple*[4], dans lequel il s'efforçait de dépeindre un Jésus socialiste et démocrate, luttant contre la société établie. La préface de ce livre

1. 2 vol., 1840.
2. 2 vol., 1847.
3. 3 vol., 1841-42.
4. 1 vol., 1840.

était assez modérée: « Que l'ouvrier, disait-il, n'abandonne pas l'atelier, que le pauvre ne convoite pas et n'endommage pas le bien du riche, car, en agissant ainsi, ils aggraveraient leur misère : que les diverses classes de la société ne se divisent pas entre elles : que les peuples rendent encore quelque temps à César ce qui est à César ». Mais les pages qui suivaient étaient plus subversives et valurent à leur auteur une condamnation à huit mois de prison.

Simon Granger fit également un *Évangile devant le siècle*[1]. Il déclarait que « la richesse était essentiellement incompatible avec la qualité de chrétien, et que la propriété privée était une violation flagrante du droit naturel ». Suivant lui, les Évangiles « contenaient des passages hautement favorables aux intérêts des opprimés : malheureusement l'Église négligeait entièrement ce côté humanitaire et socialiste. »

Ces auteurs sont trop hétérodoxes pour pouvoir être classés parmi les socialistes chrétiens. Sans être orthodoxe, Leroux se rapproche davantage de la doctrine évangélique.

Citons encore deux abbés interdits et dissidents qui s'appelaient, l'un, l'abbé Constant, auteur d'une *Bible de la liberté*[2] et d'une *Assomption de la femme*[3] : l'autre, l'abbé Châtel, auteur d'un *Code de l'Humanité*[4], qui a pour devise : « la loi naturelle, toute la loi naturelle, rien que la loi naturelle ». Cet abbé Châtel essaya de fonder une église catholique *française*, dont il se fit sacrer primat par le dernier grand maître des Templiers, nommé Fabre Palaprat. Sa bizarrerie, d'aucuns disent sa folie, lui valut quelque notoriété : certains prêtres dissidents se joignirent à lui, dans le bazar de la rue de Cléry, où il disait la messe en

1. 1 vol., 1846.
2. 1 vol., 1840.
3. 1 vol., 1841.
4. 1 vol., 1838.

français. Le socialisme est ici relégué au second plan derrière un mysticisme et des pratiques qui, malgré leur caractère inoffensif, eussent sans doute, au moyen âge, conduit leur auteur au bûcher, mais qui, au XIXe siècle, ne provoquaient que le rire et l'indifférence.

Ce que nous pourrions appeler la thaumaturgie socialiste de 1840 fut portée à son comble par l'illuminé de Toureil, chef de l'École *fusionienne*, appelée ainsi parce qu'elle essayait non seulement de rapprocher les hommes par la sympathie, mais de les fondre, de les fusionner ensemble au moyen de procédés d'émanation, d'absorption, d'assimilation, véritable chimie mentale qui déconcerte la raison. Nous n'essayerons pas de suivre de Toureil dans l'organisation de ses cités ou « polyâmes », et nous chercherons la manifestation de l'idée socialiste dans des cerveaux mieux équilibrés.

CHAPITRE V

LE SOCIALISME CHRÉTIEN. BUCHEZ. — VILLENEUVE-BARGEMONT

L'esprit évangélique devrait conduire à un socialisme modéré. Les malentendus qui existent entre les religions catholique et protestante, et le socialisme pourraient disparaître.

I. — *Buchez* (1796-1865), d'abord carbonaro et matérialiste, devient ensuite saint-simonien, puis se rallie à un catholicisme hétérodoxe. Le journal *l'Atelier* : notoriété de Buchez dans les milieux ouvriers. Son rôle politique en 1848. — L'idée dominante de l'univers est l'idée de *progrès*. Les forces circulaires, sérielles et spirituelles. Chaque individu accomplit une fonction de progrès. Spiritualité de l'âme. — Le progrès général devient chez l'individu une possibilité de progrès ou perfectibilité. Les individus sont à la fois indépendants et solidaires. Ils contribuent suivant leur force d'altruisme au progrès de la société. — Sa philosophie de l'histoire est empruntée à Saint-Simon. Les « constantes » de conservation et de progression.

II. — Buchez désire que l'instruction religieuse fasse partie de l'enseignement, que le mariage indissoluble soit conservé. — La liberté doit être restreinte, en matière religieuse et économique. — Il n'admet qu'une seule propriété, la propriété du travailleur sur l'objet produit. L'héritage serait maintenu seulement en ligne directe. Associations agricoles. Associations industrielles ou ateliers, chargés d'augmenter sans cesse le *capital commun*. — En politique, Buchez est partisan d'une République dirigée par des principes religieux. — Son influence sur les « chrétiens sociaux », protestants ou catholiques.

III. — *Villeneuve-Bargemont* (1784-1850) continue Sismondi, comme critique de l'industrialisme anglais, comme partisan des associations ouvrières et agricoles, mais il est légitimiste et catholique. C'est l'ancêtre des catholiques socialistes contemporains. — Les philanthropes de Morogues et de Gérando.

Un des principes fondamentaux de la religion chrétienne est le devoir d'altruisme : « Aimez-vous les uns les autres ». L'idée évangélique de fraternité humaine est très proche parente de l'idée de justice sociale. Il est donc naturel que

quelques penseurs aient cherché à établir une doctrine de réforme sociale sur les bases mêmes de la religion chrétienne. Il est même étonnant que le caractère solidariste de l'enseignement du Christ à ses disciples n'ait pas frappé un plus grand nombre d'esprits.

Il est vrai que les chrétiens orthodoxes ont plutôt cherché dans la doctrine chrétienne le précepte du « détachement des biens de ce monde », l'acceptation de la pauvreté, l'indifférence ou la résignation vis-à-vis de l'inégalité des richesses et vis-à-vis des réclamations gouvernementales en matière d'impôts : « Rendons à César ce qui est à César » dit l'Évangile. Beaucoup de catholiques aiment dans la forme propre de leur religion l'alliance du trône et de l'autel : ils ont une tendance conservatrice qui les détourne des réformes socialistes comme de bouleversements dangereux. Quant aux protestants, s'ils ne sont pas en politique les alliés des gouvernements autoritaires, ils sont poussés par le caractère même de leur croyance à un individualisme très jaloux de sa liberté, très peu enclin à chercher l'égalité économique. Ces traditions éloignent donc trop souvent les catholiques et les protestants de l'examen des questions sociales, et rendent d'autre part les socialistes défiants vis-à-vis des cultes chrétiens. Malentendu fâcheux qui s'est accentué à certaines époques et qui pourrait disparaître, si l'idée chrétienne était appliquée dans sa pureté idéaliste, universelle, si elle se dégageait de tout ce que le moyen âge et la renaissance y ont ajouté de traditions contingentes.

De 1830 à 1848, nous étudierons deux penseurs qui ont essayé d'unir l'esprit religieux à l'esprit socialiste. L'un, catholique hétérodoxe et républicain, Buchez ; l'autre, Villeneuve-Bargemont, catholique orthodoxe et légitimiste.

I

Philippe Buchez a passé par le Saint-Simonisme, puis il s'est rallié au catholicisme, mais en y ajoutant des conceptions philosophiques personnelles : sa doctrine a souvent été dénommée le « *Buchézisme.* »

Né en 1796[1], fils d'un chef de bureau à l'octroi de Paris, Philippe Buchez étudia les sciences naturelles et la médecine. Il suivit les leçons de Cuvier, de Geoffroy Saint-Hilaire, de Lamark. Mais la politique le tentait. Il se lia avec Bazard et Flottard, et fonda avec eux la première vente de la Charbonnerie française (1821). Compromis dans le complot de Belfort, il passa en Cour d'assises et faillit payer de sa tête la haine qu'il portait aux Bourbons.

Il jugea bientôt les doctrines libérales insuffisantes : aspirant à une réorganisation plus complète de la société, il suivit Bazard dans la famille saint-simonienne et devint un des principaux collaborateurs du « Producteur[2]. »

Mais lorsque le Saint-Simonisme s'organisa en hiérarchie religieuse, lorsque Enfantin commença à parler de la réhabilitation de la chair, Buchez se sépara de la « Famille. » Ses idées évoluaient à cette époque du matérialisme au spiritualisme : mais il ne s'arrêta pas à un spiritualisme philosophique, il arriva assez rapidement au christianisme.

Il est vrai que son christianisme, qui est une sorte de « néo-catholicisme », prit quelques libertés avec les dogmes admis. Il ne voulut pas se rallier au protestantisme, qui lui sembla une forme de religion trop individualiste, trop peu unifiée : il trouva dangereux que,

1. On trouvera une biographie complète de Buchez, en tête du *Traité de politique et de science sociale*, œuvres posthume du philosophe (publié en 1866). Cette biographie a été rédigée par le disciple de Buchez, Ott.

2. Reçu docteur en 1821, il avait également fondé un journal : *Du progrès des sciences et institutions médicales.*

dans une société, chacun pût interpréter la loi religieuse suivant sa conscience. D'autre part, il reprochait au catholicisme de méconnaître le côté social de la morale, et de ne pas s'adapter aux découvertes scientifiques modernes. L'église catholique eut pourtant ses préférences.

Fondateur, en 1830, avec Flocon et Huber, de l'éphémère société des « Amis du peuple », il abandonna peu de temps après la vie politique pour se livrer à ses études sociales. Dans un journal hebdomadaire, « l'Européen »[1], et dans des conférences, il préconisa la fraternité populaire, l'*association ouvrière*, comme l'unique moyen de réforme sociale. Son premier livre dogmatique, *l'Introduction à la Science de l'Histoire*, fut terminé en 1833[2].

Une œuvre historique considérable, *l'Histoire parlementaire de la Révolution française*, écrite en collaboration avec son ami et disciple Roux-Lavergne, l'occupa de 1833 à 1838. Puis il publia une nouvelle œuvre philosophique : *Essai d'un traité complet de philosophie, au point de vue du catholicisme et du progrès* (1838-1840).

A ce moment, Buchez avait réussi à former une petite école. Des ouvriers rédigeaient sous son inspiration un journal populaire, « l'Atelier », qui faisait de la propagande pour l'association ouvrière. Une revue mensuelle, « la Revue Nationale », avait remplacé « l'Européen », quand éclata la Révolution de 1848.

Les questions politiques et les occupations administratives reprirent alors la première place dans la vie de Buchez. Il fut nommé par Garnier-Pagès adjoint à la mairie de Paris[3] et y déploya une grande fermeté. Élu député de Paris et président de l'Assemblée Constituante, il eut une

1. D'abord intitulé *Journal des sciences morales et politiques*.

2. Édition Paulin, 1833.

3. Il y avait, en février 1848, un maire de Paris, qui fut d'abord Garnier-Pagès, puis Armand Marrast et deux maires-adjoints, qui furent Buchez et Recurt.

tâche très difficile, lors de l'invasion de la salle des séances par le peuple, le 15 mai. Ses fonctions exigeaient qu'il prît des mesures énergiques pour la défense de l'Assemblée : d'autre part ses sympathies démocratiques lui faisaient redouter un contact entre la garde nationale et le peuple. Il n'osa pas faire battre le rappel et demanda même au démocrate Huber qui occupait la tribune, de le faire expulser, pour échapper à la fausseté de cette situation [1]. Cette indécision lui fut reprochée par ses collègues et il ne fut pas réélu président le mois suivant, ni même député à la Législative. Son influence de républicain à tendance socialiste resta cependant assez marquée pour que Louis Bonaparte lui fît l'honneur de l'incarcérer au 2 décembre [2].

Les dernières années de sa vie furent consacrées à la mise au point de sa doctrine. Il réédita le premier volume de son *Histoire de la Révolution* sous une forme nouvelle (*Histoire de la formation de la nationalité française*, 1854), et composa un livre politique et social qui ne fut publié qu'après sa mort, par ses disciples Ott et Cerise, sous le titre de : *Traité de politique et de science sociale* [3]. C'est celui de ses ouvrages dont le style est le moins pénible. Buchez ne s'est en effet jamais piqué de littérature et a toujours sacrifié la forme aux idées. Il mourut en 1865.

L'idée maîtresse de la philosophie religieuse de Buchez, c'est l'idée de *progrès*, qu'il emprunte à Bacon, à Condorcet et à Saint-Simon, et à laquelle il donne une portée scientifique et morale des plus étendues.

Il existe dans l'univers trois espèces de forces : les forces *circulaires*, les forces *sérielles*, les forces *spirituelles*.

Les forces *circulaires* servent de base, de support aux

1. Il l'a avoué lui-même au cours du procès Huber.

2. On le garda pendant deux jours à la Conciergerie avec son ami, le Dr Cerise.

3. 2 vol., 1866, édition Amyot.

deux autres espèces de forces : une foule de phénomènes physiques se reproduisent en cercle, la gravitation des planètes, la distribution de l'eau sur le globe, etc... Si ces mouvements circulaires existaient seuls, ils aboutiraient à l'équilibre, mais à l'immobilité universelle. Les forces *sérielles* viennent s'ajouter aux forces circulaires et leur communiquent une impulsion spéciale de développpement, une impulsion de *progrès*. Elles créent ce qu'on appellera plus tard d'un mot qui fera fortune, une *évolution*. L'étude de l'embryogénie permet de vérifier cette loi sérielle dans la vie animale. L'œuf de tout être vivant présente dans ses transformations le tableau de la vie des êtres qui l'ont précédé. C'est cette loi du progrès qui dirige la formation des espèces.

L'équilibre de la nature est donc réalisé en première ligne par la combinaison des forces sérielles et circulaires.

Ce progrès s'accomplit inconsciemment jusqu'à l'apparition des forces *spirituelles*, c'est-à-dire des âmes humaines, qui se superposent aux forces précédentes et accomplissent dès lors le progrès *consciemment* et *librement*. Le propre des forces spirituelles est de réaliser un progrès non plus seulement d'espèce à espèce, mais dans le sein même de la race humaine. Chaque âme contribue pour sa quote-part au progrès de l'humanité, à condition qu'elle ne se regarde pas elle-même comme un but, comme une fin, mais comme un instrument passager et transitoire du progrès général. Il ne faut pas aspirer à un bonheur personnel, mais accomplir simplement sa *fonction* dans l'ordre universel. L'homme est fonction de la nation à laquelle il appartient, les nations sont fonctions de l'humanité, l'humanité est fonction du progrès universel, fonction de Dieu. Chaque être comprend plus ou moins clairement cette loi générale, et cette *compréhension* de chaque être forme en lui sa *loi morale*.

Buchez définit l'âme : « la substance de la spontanéité et de la personnalité humaine. » Il lui reconnaît trois pro-

priétés principales : l'activité libre, l'action, et la mémoire spirituelle. Ce sont ces propriétés qui constituent la spiritualité propre de l'âme et lui donnent son unité, par opposition à la pluralité et à la successivité des états divers, physiologiques ou psychologiques, issus de l'organisme matériel. Ce qu'on appelle ordinairement « les diverses facultés de l'esprit » (telles que le sentiment, le raisonnement, la motricité ou volonté, etc...) ne sont que des fonctions nerveuses ou cérébrales, perfectionnées, qui doivent disparaître à la dissolution du corps.

Nous ne pénétrerons pas plus avant dans ces analyses psychologiques qui ne manquent pas de profondeur, notamment lorsqu'il étudie les influences de l'habitude, de l'enseignement, de l'aptitude héréditaire sur les sentiments et les actions de l'homme.

Tout ce système philosophique est fondé tantôt sur le raisonnement logique, tantôt sur des recherches scientifiques ou médicales. Mais comme Buchez, au point de vue métaphysique, ne veut pas se contenter de croyances spiritualistes, comme il a le goût des formes théologiques, il essaye de concilier sa géogénie et son anthropogénie avec les dogmes bibliques. Il adopte la tradition de la création de l'homme de toutes pièces à une époque géologique déterminée. Il voit dans les sept jours de la création une allusion à sept périodes géologiques distinctes. Les trois propriétés primordiales de l'âme sont la reproduction de la Trinité divine, le Père représentant l'intelligence et l'activité, le Fils, l'action créatrice, le Saint-Esprit, la mémoire absolue de Dieu.

C'est surtout au point de vue moral que l'idée de progrès inspire à Buchez les conceptions les plus heureuses. Réaliser un progrès, tel est le principal devoir de l'homme. Le progrès est à la fois un devoir et un effort [1]. Qu'est-ce qui rend le

1. *Introd. à la Science de l'Hist.*, p. 381.

progrès, c'est-à-dire le bien, possible ? C'est l'existence du mal. « Pour qu'il y ait lieu à progrès, il faut que le milieu où se trouve chaque homme soit à la fois *contradictoire* au principe du progrès, et cependant modifiable[1]. »

« Il faut que l'humanité soit composée d'individus *indépendants*, afin que, pendant que les uns se reposent dans le bien-être[2], les autres sentent le mal, et il faut cependant que tous les individus aient le même devoir et soient *solidaires*. » Le progrès ne peut être atteint que par le concours de tous, mais l'effort individuel de chacun est *méritoire* : l'univers est le domaine qui conduit l'homme à des destinées plus hautes. « Chacun de nous est un mot de la pensée de Dieu, et, après avoir vécu, retourne prendre place dans la mémoire infinie de Dieu. »

Ce progrès qui, chez l'individu, peut s'appeler « perfectibilité » ou possibilité du progrès, se réalise par des vertus altruistes ou sociales : en effet, si l'homme se contente de faire progresser, de développer son être propre, ses facultés personnelles, le progrès réalisé est insignifiant, puisque notre être est passager et périssable. Si, au contraire, l'homme fait une œuvre utile au développement des autres hommes, nés ou à naître, il fait œuvre de progrès durable. La morale doit donc être essentiellement sociale. « Nul être n'est créé pour lui-même » : c'est la loi du progrès qui exige et qui justifie l'esprit de sacrifice. Et le sacrifice procure une sorte de bonheur à l'individu, parce qu'il a conscience qu'il a contribué à un progrès.

Nous retrouvons dans la « philosophie de l'histoire » de Buchez le même souci de concilier le dogme et la science, le traditionalisme catholique et les lois de la sociologie.

L'état naturel de l'homme est l'état de société[3]. La

1. *Introd. à la Science de l'Hist.*, p. 380.
2. Le style de Buchez est un des plus fatigants qu'il soit donné de lire.
3. *Traité de politique et de science sociale*, 1866, I, p. 265.

société est un être collectif, infiniment supérieur à l'être individuel, puisqu'il est destiné à vivre indéfiniment avec une énergie égale à celle qu'il déploya le premier jour, puisque, pour cet être, le présent n'est jamais rien et l'avenir est tout. La société agit et évolue conformément à des lois fonctionnelles qu'on doit chercher et trouver dans l'histoire. Il y a une science de l'histoire. Savoir, c'est prévoir.

Les deux idées maîtresses de la science de l'histoire sont : l'idée de progrès et la loi d'analogie des facultés de l'humanité avec celles de l'individu[1].

C'est dans l'histoire des sociétés, plus encore que dans l'histoire naturelle, que se vérifie la loi du progrès : les individus changent, sont remplacés par d'autres, sans que jamais l'œuvre progressive soit interrompue. Il existe une *continuité spirituelle* de l'espèce, et de plus une activité constante, produisant toujours des faits nouveaux et plus grands. Chaque société reçoit de celle qui la précède plus que celle-ci n'avait reçu des sociétés antérieures, et lègue à celle qui la suit plus qu'il ne lui avait été donné à elle-même[2].

La « physiologie sociale » qui découle par analogie de la physiologie individuelle, démontre que les sociétés traversent des périodes rappelant le processus psychique : sentiment — raisonnement — activité. Dans les premières, la morale et l'art dominent, dans les secondes, les sciences, dans les troisièmes, l'industrie.

Toute cette philosophie sociale est empruntée à Saint-Simon, ainsi que la distinction des périodes analytiques et synthétiques[3]. Mais tandis que Saint-Simon réclame une religion nouvelle, formant la synthèse des idées modernes, Buchez est d'avis que le dogme chrétien traditionnel « est la narration qui contient exprimée la solution de tous les

1. Nous avons déjà trouvé cette loi exprimée dans Condorcet et Saint-Simon.
2. *Traité de politique*, I, 33.
3. Voir p. 68.

problèmes fondamentaux, nécessaires à l'existence des hommes [1] ».

Toute société a un but commun d'activité ou but national. Ce but peut être ou la conquête, ou l'expansion industrielle, etc... Toute société tend à ce but au moyen d'institutions ou d'organes sociaux qu'on peut appeler des *constantes*.

Il y a des constantes sociales de *conservation* (telle que l'enseignement, la famille, la propriété, la liberté individuelle, l'administration), qui sont destinées à conserver le principe du but commun d'activité. et des constantes de *progression* (telles que le gouvernement), qui sont destinées à réaliser ce but. Ces constantes sont susceptibles non seulement d'être étudiées, mais d'être modifiées par un art social. Les penseurs de chaque génération ont le devoir de chercher à introduire les plus grands progrès possibles dans ces constantes, dont le fond seul est constant, mais dont la forme est modifiable. Buchez craint que le temps ne lui manque pour présenter un exposé pratique d'art social. Et en effet son traité de science sociale, qui précède naturellement cet exposé d'art social, n'a pu être publié qu'après sa mort. Ce n'est donc que par des vues fragmentaires à propos de chaque constante, que nous pouvons nous faire une idée des réformes qu'il réclame.

II

En matière d'éducation, Buchez désire que la religion soit comprise dans l'enseignement. Une doctrine morale, non appuyée sur la religion, lui semble manquer d'autorité [2]. L'instruction doit être obligatoire. Mais l'enseignement doit-il être libre ou étatique ? Notre philosophe semble pencher pour une direction étatique, car « une société ne

1. *Introduction*, p. 216.
2. *Traité de politique*, I, p. 149.

peut permettre qu'on donne à ses enfants, qui sont l'espoir de son avenir, un enseignement contraire à son but d'activité, à sa nationalité, à ses devoirs sociaux[1] ». Cependant le système allemand de la pluralité d'universités lui semble préférable au système de l'université unique.

Le mariage est, pour Buchez, une des bases de la société ; l'union doit être indissoluble quand elle est féconde : rompre le mariage quand il existe des enfants, est presque un crime[2]. Quant à l'excès de population, il n'est jamais un mal, et Malthus s'est trompé.

Jusqu'ici, Buchez nous apparaît plutôt comme un conservateur que comme un réformiste. Mais nous allons voir ses idées s'accentuer lorsqu'il s'agira des « constantes » politiques et économiques, la liberté, la propriété, l'organisation du travail.

Le principe de liberté a été jugé assez différemment par Buchez, suivant qu'il écrivait en 1833 ou en 1860. Dans *l'Introduction à la Science de l'histoire*[3], il critique vivement l'abus qu'on fait de cette notion : « Ce dogme unique de la société moderne exclut toute pensée d'amour, de sympathie : il apprend à l'homme à être égoïste, à faire de sa personne son Dieu, sa foi, sa gloire, sa raison et sa force : il lui montre sa personnalité toujours menacée... Cette expression « liberté » a le même sens, en morale, que le mot « concurrence » en économie. » Dans le *Traité de politique*, écrit après le Coup d'État, Buchez, voyant les restrictions autoritaires qu'apporte l'Empire à la liberté individuelle, est beaucoup plus porté à la défendre qu'à l'attaquer[4]. En résumé, il est partisan d'une liberté assez étendue en matière *juridique* et *poli-*

1. *Traité de politique*, I, p. 157.
2. *Id.*, I, p. 185.
3. P. 40.
4. *Traité de politique*, p. 246 et suiv.

tique, d'une liberté restreinte en matière *religieuse* et *économique*.

Le principe de « conservation de la vie humaine » doit en effet dominer le principe de liberté. L'organisation sociale actuelle est-elle suffisamment favorable à cette conservation ? « Les sociétés ne sont-elles pas divisées en classes plus ou moins hostiles les unes aux autres, une classe possédant les instruments de travail, une classe ne possédant pas ces instruments et travaillant pour la première classe, et entre les deux, une classe intermédiaire de chefs d'industrie, directement en rapport dans la vie quotidienne avec les travailleurs, mais ayant acquis grâce, à l'héritage et à l'éducation (qui à l'heure actuelle s'achète et se vend [1]), une fortune privilégiée, et se trouvant dans une situation fausse entre les oisifs et les travailleurs ?

« On a fait abus de la notion de propriété comme de la notion de liberté. Le travail doit donner un certain droit de propriété sur l'objet travaillé, sur sa forme, sur ses produits : mais la matière même est le domaine de tous : tout ce que l'homme en fait, est périssable, elle seule reste indestructible. « La terre est un domaine commun qui ne peut appartenir en principe qu'à la société [2]. » La propriété due au travail (ou droit du producteur sur le produit) s'oppose donc à la propriété, due à l'occupation ou à la tradition. La loi doit sanctionner la première, mais limiter la deuxième [3].

Le socialisme de Buchez qui apparaît nettement dans cette théorie de la propriété, se manifeste aussi dans sa critique de l'héritage. La tradition successorale ne devrait être maintenue qu'en ligne directe. Les successions collatérales devraient être dévolues à l'État. On conçoit même

1. Buchez écrit cela en 1833. *Introduction*, p. 12.
2. *Traité de politique*, p. 331.
3. *Id.*, p. 347.

une future organisation d'associations agricoles et industrielles où le père ne lèguererait au fils que sa profession [1].

La transmission héréditaire du capital est du reste contraire aux principes évangéliques : « A chacun selon ses œuvres ». — « Celui qui ne veut pas travailler, ne doit pas manger [2]. »

Le régime de l'association, tel est le régime qui prévaudra dans l'avenir, lorsqu'on sera revenu à la pure doctrine du Christ [3]. C'est le seul système qui assure complètement au producteur la propriété du produit. Il faut donc travailler à mettre « les instruments de travail à la disposition d'associations [4]. »

En matière agricole, Buchez n'est plus seulement socialiste, il est communiste. Il déplore les partages de biens communaux qui ont eu lieu sous la Révolution et qui ont eu pour résultat d'individualiser la propriété : il est opposé au système parcellaire. Il faut rétablir les biens communaux qui seront le noyau des domaines d'associations agricoles. Ces associations pourraient être créées avec l'argent résultant des successions collatérales [5].

En matière industrielle, Buchez propose trois moyens transitoires d'amélioration : 1° l'établissement d'un minimum de salaire : 2° la possibilité pour les citoyens pauvres de se mettre à la disposition de l'administration, qui leur fournirait du travail dans des ateliers sociaux, qui ferait d'eux pour quelque temps des *soldats industriels* [6] ; 3° un grand développement de l'assistance publique.

1. *Traité de politique*, p. 342 à 346.
2. Saint Paul, *IIe Epître aux Thessaloniciens*.
3. *Introduction*, p. 568.
4. *Traité de politique*, I, 353.
5. *Traité de politique*, I, 355.
6. Cette institution d'ateliers sociaux ou nationaux semble une application d'un principe de *droit au travail* que Buchez a condamné pourtant quelques pages plus haut, comme attentatoire à la liberté, et comme sacrifiant les études scientifiques et intellectuelles. Notre philosophe ne se pique pas toujours de logique.

Le régime définitif d'association du travail serait basé sur les contrats suivants : « Les travailleurs s'engageraient à constituer un *capital commun* qui serait l'instrument du travail. mais qui resterait inaliénable, indivisible, et devrait *toujours croître* à l'aide de prélèvements annuels, opérés sur les bénéfices. Ils s'engageraient à travailler, sous la direction d'une gérance nommée par eux. En échange, ils recevraient un salaire suffisant et une part de bénéfice proportionnelle au travail accompli, après avoir prélevé un dixième pour l'amortissement des dettes et pour l'accroissement du capital. »

Buchez tient beaucoup à cette idée de capital perpétuel et indivisible, soustrait à l'hérédité, s'accroissant peu à peu : c'est cet accroissement qui permettrait aux membres futurs de l'association de jouir du produit intégral de leur travail. Les fondateurs de chaque association seraient les seuls à s'imposer un sacrifice : leurs successeurs seraient admis gratuitement à l'exploitation d'un capital tout formé, sous la seule condition de le transmettre entier et augmenté à la génération suivante[1]. Il suffirait donc de multiplier le nombre des associations dans chaque profession, pour obtenir une équitable répartition des produits du travail.

Les théories politiques de Buchez sont très vagues. Comment doit agir la grande, l'unique « constante de progression » qu'il appelle le gouvernement, pour opérer le progrès, il ne le dit pas nettement. Il semble que ses préférences vont à une « République dirigée par des principes religieux ». Signalons le jugement très particulier qu'il porte sur la Révolution française[2]. « Elle est, pour lui, le couronnement de l'évolution des idées chrétiennes. Robes-

1. *Notice* de Ott en tête du *Traité de politique*, CXLI.
2. Voir les préfaces qui sont en tête des différents volumes de l'*Histoire de la Révolution* et qui contiennent, éparses, les idées politiques de Buchez.

pierre, en proclamant l'existence de Dieu comme base de la société, a été le grand prêtre de la Révolution. » Que la Révolution française ait procédé à la manière des révolutions religieuses, ainsi que Pierre Leroux et de Tocqueville l'on judicieusement démontré, d'accord : mais qu'elle ait été chrétienne, c'est bel et bien un paradoxe. La pensée de Buchez doit sans doute être expliquée par le syllogisme suivant. « Tout ce qui favorise le progrès est religieux : la Révolution a favorisé le progrès : donc elle a été religieuse ; elle a été anticléricale, mais religieuse. »

Le gouvernement républicain qui aurait les préférences de Buchez, serait évidemment très *interventionniste*, très « Providence ». mais il ne détermine pas les modes de cette intervention. Il n'en pose que les principes : le gouvernement doit intervenir pour faire progresser la *morale* et pour réaliser le but commun d'activité nationale. La religion d'État reste à ses yeux le meilleur moyen d'obtenir ces progrès moraux ou nationaux. Quant à la forme de cette religion, il réserve ses préférences pour le christianisme. Les destinées du christianisme et celles de la civilisation future lui semblent inséparables [1].

Le grand mérite de la philosophie de Buchez, c'est de réussir à nous convaincre que le *progrès* est un des plus remarquables parmi les principes directeurs de l'Univers matériel et spirituel, peut-être même le principe suprême : qu'il est un des aspects les plus frappants de la loi d'harmonie universelle, peut-être même le plus frappant. Buchez a fait également une tentative des plus intéressantes, en essayant de fondre le parti socialiste et le parti chrétien, en démontrant que le principe de justice économique est dans l'Évangile, et qu'il suffit de l'interpréter dans sa pureté primitive, pour être conduit à l'application de réformes so-

1. *Traité de politique*, II, 528.

ciales. Suivant lui, l'admirable enseignement de Jésus est loin d'être contraire à l'idée de progrès. Il faut dépouiller cet enseignement de ce que certains théologiens y ont surajouté de traditions incompatibles avec les progrès de l'intelligence humaine. Jésus n'entendait pas que la terre fût une vallée de larmes, et concevait, pour ses disciples, la possibilité d'une existence très supportable.

La philosophie sociale de Buchez nous démontre que le devoir est supérieur au droit, la morale supérieure à la liberté. Grâce à son ingénieuse superposition des droits et des devoirs individuels et sociaux, on conçoit très bien que ce qui est un devoir pour l'homme, pour l'individu isolé, devienne un droit pour la société. Ce qui est un devoir pour une société particulière, constitue un droit pour l'humanité. En un mot, le *but* est toujours préexistant au *fait*. L'idée précède l'acte. La finalité suprême et providentielle de l'Univers domine la création. Sur ce point, le socialisme de Buchez est parfaitement d'accord avec son spiritualisme.

Comme Fourier, Buchez peut être considéré comme un des précurseurs du développement des associations ouvrières. Ses idées ont été développées par ses principaux disciples, le Dr Cerise, l'économiste Ott, auteur d'un *Traité d'économie sociale* [1], Feugueray, auteur de l'*Associaciation ouvrière, agricole et industrielle* [2]. De nos jours, le socialisme chrétien, aussi bien protestant que catholique, a pu s'inspirer de ses théories à la fois associationnistes et religieuses.

III

A côté de Buchez, philosophe chrétien, mais resté en dehors de l'église officielle, il nous faut citer un catholique orthodoxe, Villeneuve-Bargemont, dont le socialisme est

1. Paris, 1851, Havard.
2. Paris, 1851.

tellement pâle qu'il faut pour ainsi dire le deviner, mais dont les ouvrages nous prouvent cependant qu'on peut être légitimiste, catholique militant, membre de l'Institut, et avoir l'esprit accessible à l'idée de justice économique. Si, chez Villeneuve-Bargemont, les moyens d'application paraissent insuffisants, le principe existe cependant, et il nous intéresse d'en constater l'existence chez un homme que des traditions séculaires de caste et de milieu pouvaient rendre héréditairement réfractaire à ce principe. Bien que Sismondi appartînt au même monde, il était protestant et par conséquent plus porté à étudier la possibilité de réformes sociales. Chez Villeneuve-Bargemont, l'idée socialiste rencontrait un terrain beaucoup plus « conservateur », et le précurseur de M. de Mun n'avait pas, comme celui-ci, le spectacle du grand courant solidariste contemporain pour exciter ses tendances humanitaires.

Le vicomte Alban de Villeneuve-Bargemont, né en 1784, d'une famille provençale, s'était voué à la carrière administrative : il avait été sous-préfet de l'Empire, puis préfet de Louis XVIII et de Charles X. Il fallut un changement de régime pour faire de l'administrateur un publiciste : il se révéla bientôt comme un économiste distingué. Le débarquement de la duchesse de Berry en Provence faillit le rendre à la vie active : il fut nommé par l'aventureuse princesse « commissaire royal dans le département du Var. » Après l'échec de la tentative légitimiste, il reprit ses travaux économiques et publia successivement : l'*Économie politique chrétienne*, ou *Recherches sur la nature et les causes du paupérisme en France et en Europe, et sur les moyens de le soulager ou de le prévenir* (1834), — une *Histoire de l'Économie politique* (1841), — *le Livre des affligés*, ou *Douleurs et Consolations* (1841). Nommé membre de l'Académie des Sciences morales, en 1845, il ne survécut que peu d'années à la réputation que lui avaient faite ses ouvrages dans les salons légitimistes et académiques : il

mourut en 1850. Il avait assisté, avec un dédain mal dissimulé, à la tentative faite par le « républicain et penseur libre » Louis Blanc, pour améliorer le sort des ouvriers.

Comme son maître Sismondi, Villeneuve-Bargemont trouve que la société actuelle a besoin d'être réformée ; ce ne sont pas des réformes de classes qu'il faut opérer, ce sont des réformes économiques, ayant pour base une plus saine application des principes religieux et moraux existants.

Son catholicisme lui interdit toute discussion des questions métaphysiques et morales. Le catéchisme les a réglées une fois pour toutes. Mais il faut appliquer ce catéchisme, quand on fait de l'économie politique ou de la politique. Il y aurait intérêt pour tous à ce que les hommes aient toujours présents à l'esprit les commandements de Dieu et de l'Église, quand ils traitent d'intérêts matériels, afin que le grand principe de *charité* qui en est le fondement, vivifie toute l'organisation sociale.

« Une révolution terrible est menaçante, si l'on ne met pas enfin la charité chrétienne en action dans les lois, la politique, les institutions et les mœurs. Le christianisme bien appliqué peut être le grand élément civilisateur[1] : ceux qui l'accusent d'obscurantisme, sont ceux qui restent eux-mêmes aveugles devant toutes les ressources qu'il offre au progrès. »

Villeneuve-Bargemont déplore l'influence que le système industriel et politique de l'Angleterre exerce sur l'Europe et principalement sur la France : ce système, basé sur un égoïsme insatiable, sur un mépris profond de la nature humaine, sur l'amour des richesses, du luxe, des jouissances matérielles, aboutit aux conséquences sociales suivantes : concentration des capitaux, production indéfinie, concurrence universelle, remplacement du travail humain

1. *Économie politique chrétienne*, I, 83.

par la machine, réduction des salaires, excitation perpétuelle des besoins physiques, dégradation morale de l'homme[1].

Il termine cette critique de l'*individualisme* anglais par un appel à la justice sociale ; il voudrait que les Français opposassent à ce régime un système fondé sur une sage distribution des produits de l'industrie, sur une équitable rémunération du travail, sur le développement de l'agriculture.

Travail et *charité,* telle est pour Villeneuve-Bargemont la loi suprême de l'équilibre social[2]. « C'est au travail à faire sortir de terre les richesses, c'est à la charité à les répartir équitablement[3]. »

Mais le régime du travail et de la charité, n'est-ce pas celui qui existe actuellement, n'est-ce pas le régime sous lequel on assiste au développement du paupérisme, le régime (suivant l'expression même de Villeneuve-Bargemont) sous lequel la misère envahit une classe d'individus tout entière ?

Ce qui existe actuellement, répond notre économiste, c'est l'abus du travail et l'insuffisance de la charité, abus et insuffisance qui sont sources de misère ; tandis que le travail adouci et réglementé, la charité développée et éclairée seraient sources de bonheur. Le travail ne doit pas être considéré, ainsi que le voudraient quelques-uns, comme une conséquence de la chute originelle, comme un mal, « comme une souffrance ». La phrase de l'écriture, « tu gagneras ton pain à la sueur de ton front », signifie seulement que le travail est la condition naturelle de l'homme. « Il n'est plus l'indice de la longue punition du genre humain ; il est au contraire la source du progrès qui doit

1. *Économie politique chrétienne*, II, 22 et 24.
2. *Id.*, I, 116.
3. *Id.*, III, 583.

nécessairement rapprocher l'homme de sa condition primitive. » L'orthodoxie de Villeneuve-Bargemont coïncide avec l'hypothèse de Rousseau sur l'âge d'or.

Il faut donc améliorer les conditions du travail et de l'assistance, et c'est ici que se manifeste la tendance socialiste de Villeneuve-Bargemont.. Il reprend les critiques et les propositions de Sismondi : « Pour produire au plus bas prix, ce qui est le but de l'économie politique, les libéraux tendent toujours à réduire les salaires, à ne laisser à l'ouvrier que le strict nécessaire pour ne pas mourir de faim. C'est un tort : ce sont les bénéfices qu'il faut réduire. Il faut que l'économie politique soit humaine et morale. » Il insiste sur l'utilité de la garantie professionnelle du patron contre le chômage, l'accident, la maladie. Il voudrait diminuer les impôts directs et augmenter les impôts indirects.

La charité publique doit être perfectionnée. Une grande partie de l'*Économie politique chrétienne* est consacrée à l'étude des améliorations possibles de l'assistance publique. Cependant la charité légale telle que la pratique l'Angleterre, ne séduit pas Bargemont. « Il vaut mieux organiser des caisses d'épargne et de prévoyance *obligatoire* ; mais pour cela, il faut que le salaire de l'ouvrier soit assez élevé pour qu'il puisse opérer un prélèvement. » Il est également partisan de la formation d'associations ouvrières, d'une organisation qui rappellerait par certains côtés les corporations de métiers, mais qui serait modernisée et ne reproduirait pas les anciens privilèges.

Villeneuve-Bargemont est très embarrassé pour concilier la doctrine de Malthus, qui le séduit par certains côtés, avec la phrase de l'Évangile : « Croissez et multipliez[1]. » Le célibat des prêtres prouve bien que l'Église ne réprouve pas l'abstention sexuelle. Il cite les passages où saint Paul

1. Jérôme Blanqui fait erreur en le rangeant parmi les adversaires directs de Malthus (*Histoire de l'économie politique* (1842), II, 173).

conseille le célibat, même à ceux qui ne veulent pas être prêtres : « Celui qui se marie fait bien, celui qui ne se marie pas, fait mieux[1]. » Il vaut mieux pour l'État avoir des citoyens robustes que nombreux. Le mariage des citoyens pauvres pourrait donc être limité et réglementé. Ce qu'on appelle souvent la *contrainte morale*, c'est-à-dire la restriction volontaire de la propagation de l'espèce, ne lui semble point un fait immoral ou antisocial.

Comme Sismondi, Villeneuve-Bargemont est très favorable à l'extension de l'industrie agricole. C'est là qu'est peut-être la solution de la question sociale. « Les paysans qui délaissent la terre pour aller à la ville, devraient retourner aux champs. » Que l'État porte son attention sur la législation agricole : qu'il essaye d'augmenter la moyenne ou même la petite propriété au détriment de la grande[2] : qu'il dirige la formation de petites sociétés agricoles *coopératives*, composées de capitalistes modestes et d'ouvriers intelligents, où non seulement les vieillards et les malades seront soutenus par la communauté, mais où la propriété terrienne elle-même sera commune[3]. Des colonies d'indigents ont été organisées en Hollande : Bargemont en étudie longuement le fonctionnement et conseille au gouvernement français d'en établir de semblables dans les Landes, en Corse, en Algérie.

En résumé, le socialisme de Villeneuve-Bargemont est extrêmement dilué, et ses modestes réclamations font sourire les collectivistes. Il y a cependant chez lui, non seulement un développement des idées de Sismondi, mais quelques points de contact avec les revendications de penseurs plus radicaux, comme Fourier et Proudhon. Il est intéressant de constater que par lui, et aussi par quelques autres écrivains de situation et de tendances analogues, les

1. Ire *Épître aux Corinthiens*, chap. VII.
2. *Économie chrétienne*, III, 288.
3. *Économie chrétienne*, III, 377.

de Morogues[1], les de Gérando[2], le solidarisme a pris pied dans les salons de l'Institut, dans les milieux catholiques. Villeneuve-Bargemont peut être rangé, comme Sismondi, parmi les précurseurs de la législation ouvrière, et considéré comme un ancêtre du parti solidariste catholique dont MM. de Mun, Turmann, Fonsegrive, etc., sont les représentants actuels.

1. Bigot de Morogues (1776-1840) est à la fois un économiste, un agronome et un moraliste. Ses idées sont analogues à celles de Bargemont. Les principaux de ses nombreux ouvrages sont : *La politique religieuse et philosophique*, 4 vol., 1827. — *De la misère des ouvriers et de la marche à suivre pour y remédier*, 1832. — *Du paupérisme, de la mendicité et des moyens d'en prévenir les funestes effets*, 1834. — *La politique basée sur la morale et mise en rapport avec les progrès de la société*, 1834.

2. De Gérando (1772-1842), administrateur, professeur de droit, membre de l'Institut et philanthrope, a écrit de nombreux ouvrages de philosophie ou d'économie sociale. Citons, dans l'ordre d'idées qui nous intéresse, son livre sur *La bienfaisance publique*, 4 vol., 1839, et son mémoire sur *Les progrès de l'industrie dans leurs rapports avec le bien-être physique et moral de la classe ouvrière*, 1841.

CHAPITRE VI

LE SOCIALISME D'ÉTAT. LOUIS BLANC. VIDAL

I. — *Louis Blanc* (1811-1882), historien et homme politique. « *L'organisation du travail* ». Ses ouvrages historiques. Il devient membre du Gouvernement provisoire en 1848 : la Commission du Luxembourg. Son exil et ses dernières années.

II. — Ses trois conceptions de la vie sociale. Sa doctrine fraternitaire est mélangée d'autoritarisme : il est interventionniste et socialiste d'État. — Sa définition modérée de l'égalité (c'est la proportionnalité ou le droit de développer également des facultés inégales). Son admiration pour les hommes de 93. Sa formule favorite : « De chacun suivant ses facultés à chacun suivant ses besoins ».

III. — La transformation économique doit avoir pour base la transformation politique. L'organisation du travail par l'État. — Critique de la division et de la désorganisation actuelles du travail, de la concurrence, du salariat, de l'intérêt. — Le droit au travail. L'État, banquier des pauvres. Ateliers sociaux : répartition des bénéfices en quatre parts. — Le pouvoir politique, centralisé et fort, doit appartenir à une assemblée unique. Une présidence de la République n'est pas utile. L'État, c'est l' « être collectif réalisé » ; le pouvoir appartenant aux mandataires du peuple ne saurait être tyrannique. — Parenté de Louis Blanc avec le socialisme d'État allemand, avec les socialistes français dits « indépendants » de l'heure présente.

IV. — *François Vidal* (1814-1872), historien du socialisme et théoricien modéré. Il a traversé le Fouriérisme et s'est rallié à une organisation du travail industriel et de colonies agricoles, qui rappelle les conceptions de Louis Blanc et de Sismondi. — Buret, Villegardelle, Flora Tristan.

I

Historien et homme politique. Louis Blanc[1] ne cherche pas, comme les écrivains que nous venons d'étudier, à

1. Cf. Robin, *Louis Blanc, sa vie et ses œuvres* (1851). — Charles Edmond,

fonder une religion ou une doctrine philosophique nouvelle. C'est par des moyens pratiques, tirés de l'observation de la vie politique et économique contemporaine, qu'il s'efforce d'améliorer le sort de la classe la plus nombreuse et d'appliquer les principes généraux des socialistes philosophes. C'est surtout par une organisation politique nouvelle, par le contrôle donné à l'État sur les échanges, les conditions du travail et les propriétés, qu'il veut obtenir une meilleure répartition des richesses. Partisan, non point de l'absorption totale de l'individu par l'État, mais d'une prépondérance très marquée de la collectivité sur l'individu, il est le premier représentant de ce qu'on a appelé depuis cette époque le socialisme autoritaire ou socialisme d'État. Il se garde avec soin de l'utopie communiste, mais, en échange des avantages économiques qu'il procure à l'individu, il exige de lui un assez important sacrifice de liberté.

Louis Blanc est né à Madrid le 29 octobre 1811 ; son père était alors inspecteur des finances en Espagne dans l'administration du roi Joseph Bonaparte. Il passa plusieurs années de son enfance en Corse (sa mère appartenant à la famille des Pozzo di Borgo). Puis il fit ses études au lycée de Rodez.

Son père ayant été ruiné par les changements de régimes politiques, Louis Blanc, dénué de toutes ressources, partit pour Paris, et, à dix-neuf ans, alla demander une situation à son parent Pozzo di Borgo, ambassadeur de Russie auprès du gouvernement français. Celui-ci offrit au jeune homme une somme d'argent : Louis Blanc refusa ce secours avec fierté, et se fit clerc d'avoué, puis répétiteur de mathématiques.

Notice sur Louis Blanc (1882). — Fiaux, *Louis Blanc* (1883). — Warschauer, *Geschichte des Sozialismus, Louis Blanc* (Berlin, 1896). — Léon Faucher, *Du système de Louis Blanc* (1848). Cf. aussi les diverses histoires de la Révolution de 1848 par Daniel Stern, Garnier-Pagès, de la Gorce, etc.

En 1832, un industriel d'Arras lui ayant confié l'éducation de ses fils, sa position devint moins précaire, et il put, dans ses moments de loisir, s'adonner à son goût pour les travaux historiques et politiques. Son cerveau était plein d'idées, et d'idées qui anticipaient l'avenir. Il était déjà celui qui devait écrire un jour : « Comme c'est la pensée qui mène le monde, les vrais puissants sont ceux dont les idées créent les choses qui viendront[1]. »

En 1834, il revint à Paris et porta quelques articles aux directeurs du *Bon Sens*, Rodde et Cauchois-Lemaire. Sa figure juvénile, sa petite taille, sa pétulance méridionale (il garda très longtemps cette apparence de grande jeunesse) faillirent le faire éconduire. Mais Rodde lut un des articles et, frappé de la vigueur des idées et de la valeur du style, s'attacha le jeune écrivain.

Dans ses articles du *Bon Sens*[2] et de la *Revue du Progrès*[3], il se révèle comme un fervent disciple de Rousseau ; il n'aime pas Voltaire, et se dispute à ce sujet avec son ami Armand Carrel : il préfère, dans la Révolution, la période égalitaire à la période libérale. Il ne considère la révolution politique que comme un moyen de préparer pour l'avenir la réalisation de la réforme sociale. Il écrit, du reste, avec lucidité et hardiesse et appelle sur lui l'attention du public. Un article assez vif contre le livre de Louis Bonaparte, *les Idées Napoléoniennes*, article dans lequel il repousse l'idée d'une restauration impériale qui nous ramènerait « le despotisme moins la gloire, la Cour sur nos têtes moins l'Europe à nos pieds », lui vaut d'être à moitié assommé, une nuit, dans la rue, par un partisan de ces mêmes idées napoléoniennes.

En 1840, il publie son traité de l'*Organisation du Travail*,

1. Un fac-simile de cette phrase est placé en tête de la brochure de Charles Edmond.
2. Il devint rédacteur en chef de ce journal en 1837.
3. Il fonda cette revue en 1839.

où il expose sa doctrine socialiste. Peu après paraît son *Histoire de dix ans* (1830-1840) qui obtient le plus grand succès. Ce livre est surtout remarquable par les portraits qu'il nous trace de tous les hommes politiques contemporains. C'est évidemment de l'histoire un peu partiale, mais c'est toujours de l'histoire, ce n'est jamais de la polémique.

Le premier volume de l'*Histoire de la Révolution Française* qu'il compose dans les années suivantes, est plutôt un exposé théorique de vues politiques, qu'un récit historique. L'examen des causes profondes de la Révolution lui permet de présenter ses conceptions touchant les grands dogmes sociaux et politiques.

Sa popularité grandit de jour en jour et se manifeste par l'accueil enthousiaste que lui fait la population de Toulouse, lorsqu'il traverse cette ville pour se rendre aux Pyrénées. C'est dans la campagne des banquets, en 1847, qu'il se révèle orateur de talent, notamment dans le discours qu'il prononce à Dijon contre la « corruption » du régime de Juillet.

Quand éclate la Révolution de Février, les républicains sont partagés en deux groupes : le parti du journal *le National*, plus modéré, le parti du journal *la Réforme*, plus avancé, « radical-socialiste », dirions-nous aujourd'hui. Louis Blanc, qui est le principal représentant de ce dernier parti, est inscrit sur la liste dressée par les rédacteurs de *la Réforme*, le 24 février, et porté à l'Hôtel de Ville par l'acclamation populaire. Il prend place parmi les membres du Gouvernement provisoire, en dépit des défiances que son radicalisme inspire à ses collègues plus modérés.

Nous verrons plus loin, lorsque nous étudierons le développement des idées socialistes sous la Révolution de 1848, quel fut le rôle important joué par Louis Blanc, du 25 février au 26 août de cette même année. Nous dirons comment il essaya de faire pénétrer quelques idées solidaristes dans un gouvernement, démocratique au point de vue politique, mais

très individualiste : comment on lui refusa la création d'un ministère du travail ou du progrès ; comment on lui accorda simplement la présidence d'une « Commission de gouvernement pour les travailleurs » ; comment, pour démontrer l'inanité de ses projets d'organisation du travail, ses collègues créèrent des ateliers nationaux, simple parodie des ateliers sociaux qu'il aurait voulu fonder.

Une insurrection ayant éclaté le 15 mai, suscitée par ses adversaires, les communistes révolutionnaires (Blanqui était son ennemi personnel), il ne put être accusé de complicité dans la préparation de l'émeute. Mais, après les funestes journées de Juin, provoquées par la fermeture des ateliers nationaux, l'Assemblée voulut écarter d'elle tous les partisans des réformes sociales. On reprit contre Louis Blanc l'accusation d'avoir fomenté l'émeute du 15 mai, et celui-ci, comprenant devant l'attitude hostile de l'Assemblée que son arrestation était imminente, céda aux instances de ses amis et consentit à s'exiler. Un de ses adversaires politiques, d'Aragon, lui offrit loyalement l'hospitalité et lui permit de partir pour Bruxelles[1], puis pour Londres, avant d'être arrêté.

Louis Blanc resta vingt-deux ans en exil. Bien qu'il dût se tenir à l'écart de la politique militante, son activité cérébrale ne se démentit pas et il continua à propager ses idées, chaque fois qu'il en eut l'occasion, par la plume ou par la parole. Il fonda à Londres un journal mensuel « *le Nouveau Monde* » dans lequel il eut une polémique assez retentissante avec Proudhon. Il flétrit vivement la conception socialiste an-archiste. « Cette conception, écrivait-il, donne en réalité le pouvoir au premier venu qui se trouve être le plus intelligent ou le plus fort, c'est la *tyrannie dans le chaos.* »

1. C'est à Bruxelles qu'il écrivit sa brochure intitulée : *Socialisme, Droit au travail, réponse à M. Thiers.*

Il publia des brochures : *le Catéchisme des socialsites* — *Plus de Girondins* ; il fit des conférences d'économie sociale aux ouvriers anglais, véritable cours de socialisme ; il envoya plusieurs séries d'articles au journal le *Temps* ; enfin il acheva sa belle *Histoire de la Révolution française,* dont il n'avait publié qu'un volume en 1840.

Rentré à Paris, quelques jours après la Révolution de septembre 1871, il reprit sa place à la tête du parti républicain avancé, essayant, plus encore qu'en 1848, de modérer les esprits portés à la révolte ; il montra sans cesse l'inanité des insurrections et refusa toute participation à l'émeute du 31 octobre. Élu à l'Assemblée constituante par 216 000 voix, il prit ouvertement parti, avec Edgar Quinet et Schœlcher, contre l'insurrection du 18 mars. « Rappelez-vous, dit-il à Jourde, que vous êtes des insurgés contre l'assemblée la plus librement élue que jamais la France se soit donnée ! » Il prévoyait avec une profonde douleur quelle déconsidération prolongée des idées solidaristes allait résulter par contre-coup de cette insurrection.

Louis Blanc prit la parole à plusieurs reprises à l'Assemblée nationale, et plus tard à la Chambre des députés. Il avait, à la fin de sa vie, adouci ses théories socialistes et ne les jugeait point applicables dans la crise douloureuse que traversait la France [1].

Le voyage qu'il fit en 1879 dans le Midi, le discours qu'il prononça à cette occasion pour l'amnistie, en faveur des déportés de 71, furent les derniers actes de sa vie politique. Il vécut encore quelques années, séjournant tantôt à Paris, tantôt à Bellevue, auprès de son ami Charles

1. Il a réuni, vers cette époque, un assez grand nombre d'articles de journaux et d'études diverses, sous le nom de *Questions d'aujourd'hui et de demain*.

2. Charles-Edmond Choiecki, dit Charles Edmond, Polonais d'esprit avancé et patriote fougueux, condamné à mort dans son pays, s'était réfugié à Paris avant 1848 ; il s'est fait un nom estimé dans les lettres et dans le journalisme. Nous verrons qu'il fut un des correspondants les plus assidus de Proudhon.

Edmond[2], et mourut à Cannes le 6 décembre 1882, laissant à tous ceux qui l'avaient connu le souvenir d'un homme désintéressé et honnête : il avait aimé sincèrement le peuple, mais n'avait jamais voulu flatter ses passions ; tempérament d'historien et de sociologue plus encore que de tribun.

II

Nous ne dirons qu'un mot des croyances philosophiques de Louis Blanc. C'est un déiste, mais il s'intéresse peu aux questions métaphysiques et ne cherche à raisonner ni sur sa croyance, ni sur celle des autres. Bien qu'on ne puisse dire qu'il soit chrétien, au sens strict du mot, il respecte le christianisme. Parfois il regrette que cette religion ait exalté la souffrance : « La douleur n'est pas forcément sainte, dit-il ; elle l'est dans l'apôtre et le martyr qui se sacrifient pour la propagation de la foi : elle ne l'est pas dans l'ermite, dans le moine, qui s'acharne à dégrader par un lent et inutile suicide son propre corps, œuvre inviolable de Dieu[1] ». Mais, en d'autres passages, il paye un tribut d'admiration à l'Évangile, et déclare que le socialisme, c'est l'Évangile mis en pratique[2].

Il ne cherche pas à modifier la morale telle qu'elle est enseignée par les religions : il juge que le Bien est le même pour tous, pour les rationalistes comme pour les traditionalistes, et que la question sociale est étroitement liée à la question morale. « La réforme sociale doit améliorer à la fois le corps et l'âme des prolétaires : elle dégagera l'intelligence de la nuit où la retient la misère, puisqu'elle étendra la possibilité d'éducation. »

Il considère la famille comme un fait naturel auquel il

1. *Organisation du travail* (éd. de 1845), p. XI.
2. *Catéchisme des socialistes* (*Questions d'aujourd'hui et de demain*, V, 213).

ne faut pas toucher[1] : l'hérédité, convention sociale qui pourra subir d'heureuses transformations, ne saurait être trop vivement soutenue, tant que la société actuelle ne sera pas elle-même transformée.

La sociologie et la politique de Louis Blanc ont pour base l'histoire. Suivant lui, trois grands principes se partagent le monde et l'histoire : l'autorité, l'individualisme, la fraternité. Chacun de ces principes domine une époque de l'humanité : l'autorité domine le passé, l'individualisme, les temps modernes, la fraternité dominera l'avenir.

Les régimes autoritaires ont fait reposer la vie des nations sur des croyances aveuglément acceptées, sur le respect superstitieux de la tradition, sur l'inégalité, et ont employé la contrainte comme moyen de gouvernement. Ces régimes, malgré leur tyrannie, ont fait beaucoup pour le progrès des hommes, grâce à la force immense, contenue dans un gouvernement centralisé et puissant.

Les régimes individualistes, qui ont succédé aux autoritaires, présentent de graves défauts. L'antipathie de Louis Blanc pour le XVIII[e] siècle français (avant la Révolution), le siècle individualiste par excellence, se manifeste à plusieurs reprises. Il n'aime pas la rêverie, la philosophie : « Toute méditation, dit-il, est individualiste. » Un peu plus il confondrait, comme son compatriote Bonaparte, tous les théoriciens sous la même appellation dédaigneuse d'idéologues, sans se rendre compte qu'il est souvent lui-même un de ces idéologues. Il définit hardiment l'individualisme, « une liberté fausse qui, sous un nom trompeur et magnifique, passe, sans se détourner, devant les esclaves de la misère et de l'ignorance. » Voltaire a personnifié la bourgeoisie et le droit individuel. Rousseau, au contraire, a été le précurseur du droit social et a personnifié le peuple de l'avenir[2].

1. *Organisation du travail*, p. 167.
2. *Questions*, II, 21.

Le régime individualiste donne l'illusion de la liberté, parce qu'il confère des *droits* à chacun. En théorie, tout le monde a maintenant le droit d'être instruit, d'être puissant, d'être heureux. Mais, en fait, le pauvre n'en a pas le *pouvoir*. Qu'importe au malade le droit d'être guéri, si on ne le guérit pas[1]. La liberté ne consiste pas dans le droit accordé, mais dans le pouvoir donné à l'homme d'exercer, de développer ses facultés[2]. La société doit donc à l'homme l'instruction et les instruments de travail. Elle ne peut les donner que par l'intervention de l'État. C'est donc au nom de la *liberté vraie*, qu'il faut établir un *gouvernement fortement centralisé*. Quel que soit le régime social qui domine, autoritaire, individualiste ou fraternitaire, nous remarquons que Louis Blanc est toujours partisan d'un pouvoir étatique centralisé et fort.

Le régime fraternitaire (qui a les préférences de Louis Blanc) est « celui qui, regardant comme *solidaires* les membres de la grande famille sociale, tend à organiser les sociétés, œuvres de l'homme, sur le modèle du corps humain, œuvre de Dieu, et fonde la puissance de gouverner sur la persuasion, sur le volontaire assentiment du cœur. »

Nous sommes frères, parce que nous sommes les membres d'un même tout, et que nous sommes naturellement amenés à avoir des rapports les uns avec les autres. Parmi les citoyens, ceux-ci sont plus faibles, ceux-là sont plus forts : les besoins des uns sont plus grands que les besoins des autres : l'un exige plus de nourriture, l'autre plus de repos. Nous ne pouvons donc ériger un principe d'égalité aveugle, puisque les forces et les besoins varient suivant les individus. C'est à la fraternité à faire régner la *proportionnalité*, c'est-à-dire l'*égalité juste*. La société doit être comme une grande famille où la distribution des tâches

1. *Organisation du travail*, p. XXIII.
2. *Ibid.*, p. XXIV.

et des biens se fait suivant l'âge et la vigueur : l'État est le père de famille.

Louis Blanc ne commet donc pas la faute de subordonner la fraternité à l'égalité, et de considérer cette dernière idée comme un principe absolu et intangible. L'égalité, n'existant pas dans la nature, ne doit être introduite dans la vie sociale que d'une manière relative[1]. « L'égalité ne doit être que le droit de développer également des facultés inégales[2]. » Jamais meilleure définition n'avait été donnée de l'égalité sociale.

Mais, si les facultés et les aptitudes sont inégales, elles ne doivent pas conférer de droits trop inégaux. Il n'est pas juste que le plus fort, physiquement ou intellectuellement, reçoive beaucoup plus que les autres, puisque ses besoins sont parfois moindres que ceux des êtres faibles. Il faut produire suivant ses facultés et consommer suivant ses besoins. Ce n'est pas à l'*inégalité des droits* que l'inégalité des aptitudes doit aboutir, c'est à l'*inégalité des devoirs*[3].

Cette théorie de la fraternité, (combinée avec une égalité *relative*) amène Louis Blanc à poser les formules suivantes qui résument l'ensemble de ses principes : *De chacun suivant ses capacités, à chacun suivant ses besoins* : *Le devoir, en proportion des aptitudes et des forces, le droit, en proportion des besoins*. Ces aphorismes et les aphorismes du même genre, employés par d'autres socialistes (notamment par les Saint-Simoniens) sont forcément un peu vagues : ils résument cependant d'une manière assez commode la tendance d'esprit d'un penseur. On a accusé Louis Blanc de communisme : la formule du pur communisme étant « à chacun suivant ses besoins », on voit que les formules de Louis Blanc s'en écartent et remplacent l'égalité utopique par la proportionnalité de la justice sociale.

1. *Questions*, V, 72, 73.
2. *Ibid.*, V, 196.
3. *Socialisme, Droit au travail*, p. 5.

Il est à regretter que Louis Blanc, tout modéré qu'il fût dans son analyse de l'égalitarisme, ait montré tant d'indulgence pour Robespierre et les hommes de 1793. Nous avons dit qu'il admirait « respectueusement » l'Évangile ; la Révolution française, il l'admire « passionnément [1] », et non pas la Révolution de 1789, qui est une des assises du régime individualiste actuel, mais celle de 1793. Il considère les jacobins comme des fraternitaires, sans voir ce que leur orgueil et leurs violences avaient de peu conforme à la véritable solidarité.

Il faut faire la part, chez Louis Blanc, de ce que nous pourrions appeler « le snobisme du radicalisme ». En définitive, ce n'est pas un égalitaire absolu, c'est un solidariste, et si nous l'étudions dans ses conceptions économiques, nous allons voir qu'il ne poursuit pas une égalité chimérique de biens, mais la simple participation de tous aux bénéfices sociaux.

III

Essayons de préciser à quelles applications pratiques Louis Blanc aurait désiré voir aboutir ses théories générales. Nous ne pouvons ici faire le départ, comme nous l'avons tenté pour les autres penseurs socialistes, des vues politiques et des vues économiques : Louis Blanc ne conçoit pas que celles-ci soient séparées de celles-là. La transformation économique de la société, voilà le but : l'organisation du travail par l'État, voilà le moyen. C'est par le gouvernement, par le pouvoir, que doit s'opérer la réforme. « Ne pas prendre le pouvoir pour instrument, c'est le rencontrer comme obstacle [2]. »

1. « La Révolution française, écrit-il, est issue des plus lointains soulèvements de l'esprit humain, et semble contenir toute chose dans sa profondeur. »
2. *Organisation du travail*, XVIII.

La transformation profonde que la Révolution française a opérée dans l'ordre politique, Louis Blanc veut l'opérer dans l'ordre économique. Il est persuadé que le peuple, dès 1789, avait pour visée ultime une réforme économique et sociale. Mais aujourd'hui ce n'est plus l'art humain, mais la science humaine, qui doit opérer cette transformation. Il faut donner à la fraternité la science pour flambeau[1]. Les réformateurs sociaux doivent s'appuyer sur la recherche expérimentale et patiente des faits et des lois. Ils doivent être imbus de cette idée que justice et utilité sont une seule et même chose.

« Dans les sociétés actuelles, le travail, c'est-à-dire le fondement de l'existence chez la majorité des êtres, est *désorganisé*, désordonné. Cette liberté économique illimitée, qu'on appelle la *concurrence*, est « un système d'extermination[2]. » Le laissez-passer des économistes, c'est en réalité le laissez-mourir. Non seulement les ouvriers, mais les patrons et les chefs d'industrie, réclament, dans ce désordre, une intervention tutélaire de l'État.

« Les défenseurs de l'ordre de choses existant[3] prétendent que la concurrence, c'est l'*émulation*, et que supprimer l'émulation, c'est supprimer l'intérêt personnel, le grand moteur des actions humaines. Mais les ouvriers ne participent guère à cette émulation, puisqu'ils travaillent non pour eux, mais pour les chefs d'industrie. Pour que cette émulation les poussât à bien faire, il faudrait que les ouvriers participassent aux bénéfices, au lieu d'être salariés. »

Louis Blanc croit que la concurrence aboutit à un accroissement démesuré des forces de production et à une décroissance correspondante des moyens de consommation. La population augmentant sans cesse, les consom-

1. *Organisation du travail.* Introduction.
2. *Socialisme, Droit au travail.*
3. C'est à M. Thiers (Discours du 13 septembre) qu'il répond ainsi, dans sa brochure : *Socialisme, Droit au travail.*

mateurs s'appauvrissent et consomment moins : l'industrie continue à produire autant : il y a *surproduction*.

Il est d'avis, comme Thiers, que le fondement rationnel de la propriété, *c'est le travail*. Mais il tire de cette loi les conséquences les plus pressantes : 1° Toute propriété non fixée sur le travail est illégitime : 2° Tout travail qui ne conduit pas à la propriété est oppressif[1].

« Travaillez, dit Thiers, vous deviendrez propriétaires. » « Soit, répondent les ouvriers, mais nous n'avons pas les moyens de travail qui sont la possession de quelques-uns. Ce qu'on nous offre, ce n'est pas la propriété, mais le salaire, qui nous permet seulement de vivre au jour le jour et nous laisse à la merci du chômage et de la maladie. »

Louis Blanc ne nie pas, comme certains communistes, que la propriété soit un droit naturel. Mais c'est parce qu'elle est un droit naturel, qu'il ne faut pas la rabaisser et en faire un privilège. Il n'est pas nécessaire que le capital soit entre les mains de certains possesseurs exclusifs auxquels la majorité du peuple est obligée d'en payer l'usage. Supposez une association de travailleurs jouissant d'un capital collectif, cette association travaillera sur son capital sans avoir à en payer l'intérêt[2].

Ailleurs, il reconnaît cependant que le capital individualisé a une certaine utilité, qu'il n'est pas illégitime de le rétribuer, mais que l'intérêt doit être minime[3].

La fécondité du pauvre jette dans la société des malheureux qui trouvent autour d'eux tout occupé et approprié : ils demandent alors du travail : ils n'en trouvent pas toujours. Il faut qu'ils en trouvent. Le droit de propriété est inique, s'il n'a pour contre-partie le *droit au travail*.

Les Anglais, depuis le règne d'Élisabeth, ont déjà re-

1. *Socialisme*, p. 10.
2. *Questions*, V, 225.
3. *Organisation du travail*, 131.

connu qu'une société devait à ses membres du travail ou du pain[1]. « Le droit au travail, a dit John Stuart Mill, doit être la plus incontestable des vérités morales et sa reconnaissance, la plus sacrée des obligations politiques. »

Pour organiser ce droit au travail, il faut que l'État soit le *banquier des pauvres*[2]. Et cela, sans supprimer tout libre arbitre de l'individu. Les ateliers *sociaux*, créés par l'État démocratiquement constitué, au moyen d'un emprunt, doivent remplacer graduellement les ateliers individuels[3]. Au début, le nombre des ateliers sera rigoureusement circonscrit. Des indemnités (sous forme d'obligations) seront payées aux entrepreneurs. L'atelier une fois fondé par l'État, celui-ci n'interviendra plus que pour surveiller l'exécution des statuts rédigés par la Représentation nationale. Il deviendra le protecteur du principe d'association, comme il est aujourd'hui le protecteur du principe de propriété. C'est ce principe d'*association* qui doit diriger l'organisation des ateliers. Les associés se choisiront librement des administrateurs et des chefs.

Après prélèvement des salaires, les bénéfices seront répartis en quatre parts destinées, la première, à l'amortissement du capital appartenant au propriétaire, la seconde, au fonds de secours, la troisième, à la rémunération des travailleurs, la quatrième, à la réserve et à l'expansion des ateliers[4].

La différence des salaires sera graduée sur la hiérarchie des fonctions, pour *maintenir l'émulation*. Cette hiérarchie sortira du principe électif.

Louis Blanc ne s'est pas prononcé nettement sur l'égalité ou la proportionnalité des salaires. Parfois il croit que l'éga-

1. *Questions*, I, 277.
2. *Organisation du travail*, XIX.
3. *Ibid.*, XIX, 85 et suiv.
4. *Socialisme, Droit au travail*. Dans l'*Organisation du travail*, il ne faisait que trois parts : répartition entre les travailleurs, secours et assurance contre les crises, expansion de l'atelier par l'achat d'instruments (p. 87).

lité est désirable au sein d'un même atelier ; elle lui paraît conforme à une organisation vraiment démocratique[1]. Mais le plus souvent, conformément à sa formule, « de chacun suivant ses facultés, à chacun suivant ses besoins », il préfère la proportionnalité. Dans des ateliers différents, dans des villes différentes, la question ne se pose même pas : les conditions de vie n'étant pas les mêmes, les salaires doivent être différents.

Le prix de revient sera fixé, et aussi le bénéfice licite au-dessus du prix de revient. Les capitalistes qui ne seront pas en même temps travailleurs, ne toucheront que l'intérêt du capital.

L'atelier social ainsi organisé produira si avantageusement que, peu à peu, les entreprises privées restées en dehors seront obligées de s'adjoindre à lui, sans contrainte, par la force même des choses.

Il faudra également supprimer la concurrence entre les industries diverses. Le fonds de réserve sera un fonds de mutuelle assistance avec lequel l'État secourra les industries en souffrance.

Dans le système actuel, qui dit « machine nouvelle, brevet », dit « monopole et exploitation exclusive » : dans le système d'association, c'est l'État qui récompensera l'inventeur, et sa découverte sera mise à l'instant au service de tous.

Les banques qui, aujourd'hui, ne prêtent qu'aux riches, seront supprimées et remplacées par ce fonds de réserve, d'expansion des ateliers, avec lequel on pourra acheter des instruments de travail et recruter des travailleurs.

Au point de vue agricole, Louis Blanc est d'avis que la grande culture est bien supérieure à la petite culture ; elle supprime les haies, permet d'essayer les procédés chimiques

1. *Questions*, V, 42.

modernes, fait garder tout un troupeau par celui qui gardait une vache ; il faut la reconstituer en rétablissant les propriétés communales : pour cela, il suffit d'abolir les successions collatérales et de faire revenir à la commune tous les biens compris dans ces successions.

Louis Blanc réclame aussi la création de colonies agricoles qui contiendraient chacune cent familles, et qui seraient dirigées par un ingénieur agronome de l'État[1] : elles pourraient être composées, pour un tiers, de cultivateurs, pour un tiers, d'artisans se rattachant à l'agriculture (fabricants d'outils agricoles), pour un tiers, d'ouvriers émigrés des villes. En attendant qu'on puisse acheter ou exproprier les terrains communaux nécessaires à ces exploitations, on pourrait leur confier des défrichements de landes, des desséchements d'étangs. Les bénéfices de ces colonies seraient répartis en quatre parts, comme ceux des ateliers industriels. Toute cette partie des réformes de Louis Blanc est comme l'écho d'un Fouriérisme assagi.

Louis Blanc emprunte également à Fourier son hostilité contre le commerce, et réclame la suppression de tout intermédiaire privé entre l'industriel et le consommateur : le seul intermédiaire serait l'État qui créerait de grands bazars, de vastes entrepôts, où l'on placerait les marchandises et d'où elles seraient retirées au moyen de warrants.

Il voudrait surtout confier à l'État la direction de toutes les assurances contre les sinistres, mauvaises récoltes, maladies[2], etc... et imposer l'obligation de l'assurance à l'individu.

Et pourtant il défend son « État » contre l'accusation d'être monopoleur, entrepreneur d'industrie, et d'essayer de pourvoir à la consommation privée. « L'État, dit-il, ne doit être que fondateur et régulateur d'industrie : il don-

1. *Questions*, V, 93.
2. *Questions*, V, 109.

nera au travail une législation, mais il ne nommera les chefs d'ateliers que pendant la première année de leur fondation : puis les ouvriers voteront eux-mêmes pour choisir leurs chefs. Il faut éviter l'écueil auquel se sont heurtés les Saint-Simoniens : dans leur système, l'État serait le pape de l'industrie, il distribuerait les fonctions et les richesses. Faute grave, car l'État ou le gouvernement est composé d'hommes accessibles aux erreurs et aux passions : il ne faut pas que la société tout entière dépende de ces hommes[1]. La hiérarchie doit partir d'en bas et non d'en haut. Donc l'État sera beaucoup, mais ne sera pas tout, dans le système de l'organisation du travail. »

Si l'État de Louis Blanc n'est pas l'unique chef économique, l'unique patron, au moins doit-il être, au point de vue politique, centralisé et fort. Louis Blanc rejette bien loin le système du « gouvernement direct du peuple par lui-même », réclamé par Victor Considérant, caressé aussi par Proudhon, et vers lequel pencherait Ledru-Rollin. Trente-six mille assemblées communales, délibérant sur les affaires générales de la nation, lui semblent devoir produire une déplorable anarchie et conduire à la guerre civile. Comme Montesquieu, il est d'avis que les assemblées communales ne sont capables que de choisir des mandataires[2]. Il faut conserver le suffrage universel, mais pour le choix des plus dévoués, des plus dignes, des plus aptes. La confection des lois, dans une société, est une fonction comme une autre, et doit être régie par le principe de la division du travail. Si on lit attentivement le Contrat social, on voit que Rousseau ne réclamait le gouvernement direct que pour de petites républiques, analogues aux anciennes républiques grecques.

Il est donc nécessaire que le peuple ait des mandataires,

1. *Organisation du travail*, p. 122.
2. *Questions*, I, 66.

élus pour un *délai assez bref* (un an ou deux), formant une assemblée législative *unique,* sous la dépendance de laquelle sera placée le pouvoir exécutif ; les mandats, tout en étant impératifs en principe, devront laisser une certaine indépendance à l'élu.

Est-il utile de nommer un Président de la République ? Cela ne semble pas indispensable. Une assemblée unique présente peut-être quelque chose de trop absolu et de menaçant, mais faut-il placer le contrepoids de cette assemblée dans un seul homme, qui peut s'abandonner à toutes les ambitions[1] ? En tout cas il ne faudrait lui laisser que des pouvoirs restreints, et surtout il ne faudrait pas le laisser nommer par le suffrage universel.

Si l'assemblée unique a parfois une intempérance législative qui va trop loin, si elle est agitée par ces passions qui saisissent les hommes réunis, si elle se sent rassurée par le nombre contre la responsabilité des actes graves et par conséquent incline quelquefois vers la tyrannie, est-ce dans une deuxième chambre, sénat ou chambre des pairs, qu'il faut chercher un remède contre ces dangers ? Peut-être vaudrait-il mieux organiser un pouvoir judiciaire qui annulerait les lois inconstitutionnelles (comme aux États-Unis), et qui pourrait concilier l'esprit de réforme avec le sentiment de l'équilibre et de la justice[2].

Louis Blanc, comme Robespierre, craint l'émiettement de la souveraineté populaire, la mise en pièces de la patrie, le choc désordonné des prétentions et des jalousies locales, tous les dangers du fédéralisme. Chaque commune doit être indépendante administrativement, mais non politiquement. La centralisation administrative est étouffante, la centralisation politique est vivifiante. Actuellement, la bureaucratie administrative dévore la France, et la cen-

1. *Ibid.*, I, 345.
2. *Questions*, II, 106.

tralisation politique et économique est à peu près nulle. Il ne faut certes pas que la capitale absorbe la vie entière de la nation, mais il faut qu'elle rayonne[1]. Il ne faut pas diviser en débats obscurs la discussion qui doit éclairer les hommes. « Pas de lanternes sourdes! Un phare[2]! »

On voit avec quel amour Louis Blanc caresse son projet de gouvernement démocratique puissamment centralisé. Il ne voit pas que l'État, *même représenté par un groupement* et non par un homme, *peut être tyrannique*. Pour lui, l'État, c'est « l'être collectif réalisé[3]. » Et il le définit avec un optimisme extrême : « c'est une réunion de gens de bien, choisis par leurs égaux pour guider la marche de tous dans la voie de la liberté[4]. »

La transformation sociale est une œuvre trop vaste et trop difficile pour être accomplie par des individus ou des associations particulières : elle ne peut l'être que par l'État.

C'est pour défendre la toute puissance de son « État » qu'il engage avec Proudhon la polémique la plus serrée et la plus âpre. Il déteste en Proudhon l'an-archiste, qui repousse de parti pris tout frein politique.

Il déclare que son « État » ne sera pas *maître* du peuple, comme il l'était sous les régimes anciens, mais qu'il en sera le serviteur[5]. Mais, ne nous y trompons pas, ce sera un serviteur puissant et sur lequel reposera l'économie générale de la maison.

Tout en ayant des idées très arrêtées, Louis Blanc ne se laisse pas hypnotiser par une théorie. Il admet des tempéraments. C'est ainsi que, tout en étant partisan convaincu

1. *Questions*, I, 192.
2. *Questions*, I, 200.
3. *Questions*, III, 176.
4. *Questions*, V, 22.
5. Nous trouvons chez lui à plusieurs reprises cette expression « *l'État serviteur* ». « Que le premier d'entre vous soit le serviteur des autres », dit-il, empruntant cette parole à l'Évangile et l'appliquant aux mandataires du peuple.

du suffrage universel, il examine s'il n'y a pas des cas où la volonté des majorités peut être aveugle et tyrannique, s'il n'y faut pas mettre des freins. La majorité constitue une présomption de vérité, mais ce n'est qu'une présomption[1]. Et il examine attentivement la théorie de la *représentation proportionnelle* des *minorités,* soutenue également par Stuart-Mill, émise en système par Hare. Ce mode de votation lui semble être des plus conformes à l'équité, et l'essai pourrait en être tenté.

Dans les dernières années de sa vie, Louis Blanc modéra ses desiderata politiques de 1848. En 1872, il ne réclame plus, avec le parti parlementaire radical, que : 1° l'établissement d'un impôt unique et progressif; 2° la reprise par l'État des grands services publics (chemins de fer, mines, assurances); 3° la diminution progressive de l'intérêt de l'argent : 4° la protection de tous les efforts qui auront pour objet de faire disparaître le prolétariat, d'élever le salarié à la dignité d'associé, de rendre accessible au travail le droit de propriété[2].

Louis Blanc doit être considéré comme un « socialiste d'État ». Mais nous remarquerons que certains socialistes d'État contemporains, particulièrement les Allemands, sembleraient consentir à confier la réforme sociale à un État représenté par un seul homme, un roi, un empereur. Tandis que Louis Blanc, s'il est socialiste autoritaire, s'il veut d'un État fort, veut que cet État soit républicain : il ne transige pas sur ce point : tout gouvernement personnel aboutit à la tyrannie. Un gouvernement fort, pour ne pas ruiner les libertés individuelles, doit être impersonnel, démocratique.

Louis Blanc pourrait être également regardé comme

1. *Questions*, I, 209.
2. *Questions*, II, 383 et V, 224.

l'ancêtre des socialistes « indépendants » qui forment en France, depuis quelques années, un parti *réformiste*. Mais s'il est plus avancé que les modernes socialistes d'État, il n'est ni « antireligieux, ni « internationaliste » comme certains de nos socialistes parlementaires. En 1878, il refuse de présider un Congrès de la paix : « L'amour de l'humanité est excellent, dit-il, mais il doit venir après l'amour pour la famille et l'amour pour la patrie. Il y a actuellement mieux à faire que de prêcher la paix perpétuelle, c'est de travailler partout au triomphe du régime qui seul est de nature à la rendre possible, le régime véritablement républicain[1]. »

Ce n'est pas un étatiste intransigeant : il ne considère la nécessité d'un gouvernement fort que comme passagère : cette nécessité ne s'impose que parce qu'il y a des faibles qui ont besoin de protection. « Un jour viendra où il n'y aura plus de classe inférieure et mineure, ce jour-là il n'y aura plus besoin d'autorité tutélaire : jusque-là, le socialisme ne saurait être fécondé que par le souffle de la politique[2]. »

Et il ajoute, avec un fatalisme confiant dans l'avenir : « A bien réfléchir, ce ne sont pas les individus qui pensent, ce sont les sociétés : ce ne sont pas les hommes qui inventent, ce sont les siècles[3]. » Pensée solidariste qui renferme une part de vérité, mais qu'il ne faut pas exagérer. Si la société est un corps dont tous les membres sont solidaires les uns des autres, il y a des organes, tels que les nerfs et le cerveau, qui doivent être considérés comme guides, et souvent comme précurseurs. La cellule sociale « Louis Blanc » était une cellule d'avant-garde ; malgré sa modestie, notre penseur n'aurait pas nié qu'il n'y eût en lui de la pensée et de l'invention plus que dans beaucoup d'autres cellules sociales. Le talent et la bonne volonté

1. *Questions*, V, 400.
2. *Organisation du travail*, p. xxv.
3. *Questions*, V, 234.

forcent le socialisme, quoi qu'il en ait, à reconnaître une certaine valeur à l'individualité.

IV

Le nom de François Vidal mérite d'être cité à côté de celui de Louis Blanc. Adepte dissident du Fouriérisme, puis socialiste d'État modéré, il publia en 1846 une œuvre intéressante : *De la Répartition des richesses ou de la Justice distributive en Économie sociale.* C'est plutôt une histoire des doctrines économiques qu'un livre théorique. Mais comme il marque nettement sa préférence pour les doctrines émanées des socialistes, et comme il expose, dans les premiers et dans les derniers chapitres de son livre, ses vues personnelles sur ces questions, on peut lui donner une place parmi les réformateurs socialistes.

Modeste employé à la préfecture de la Seine[1], il a collaboré à plusieurs journaux, à la *Presse*, à la *Démocratie pacifique*, à la *Revue indépendante*. Nommé, en 1848, secrétaire de la Commission du Luxembourg, ce fut lui qui rédigea les rapports de cette Assemblée. En 1850, il fut élu à la Législative et siégea sur les bancs de la Montagne : au Coup d'État, il quitta la France[2].

Il ne faut pas chercher dans Vidal l'exposé d'un système complet et original, mais simplement prendre contact avec quelques projets de réformes, présentés par un esprit modéré.

Ses croyances religieuses (qu'il expose dans les premières pages de la « *Répartition des Richesses* », et dans le petit volume sur la « *Théologie de la religion naturelle* »),

1. Il naquit, en 1814, à Coutras et mourut en 1872.

2. Nous avons de lui, outre *La répartition des richesses*, quelques œuvres moins connues : *Les Caisses d'épargne* (1845) ; *Vivre en travaillant* (1848) ; *L'Organisation du Crédit personnel* (1851) ; *Une Théologie de la Religion naturelle* (1859).

sont celles d'un déiste, qui croit fermement à une révélation spéciale, celle de la *conscience*. La conscience est, pour beaucoup d'esprits philosophiques, la plus éclatante des manifestations divines. Nous n'avons qu'à l'écouter pour bien agir. Mais comme nous sommes moralement libres, nous pouvons agir conformément ou contrairement à ses ordres. Et Vidal a soin de préciser sa conception particulière de ce que le catholicisme appelle : « la grâce ». « La grâce n'est pas une force surnaturelle s'ajoutant à notre liberté morale : c'est l'ensemble des conditions dans lesquelles Dieu nous a placés ici-bas, pour que nous soyons sous le règne de la liberté morale, qui domine elle-même la grâce, puisque nous en pouvons mésuser[1]. »

La morale de Vidal semblerait, si l'on en croyait sa définition de la destinée humaine, se réduire à un pur hédonisme, à une recherche du bonheur : « La destinée de l'homme, dit-il, est la satisfaction complète de tous ses besoins naturels, moraux et physiques, et le développement progressif et harmonique de toutes ses facultés[2]. » Mais il faut faire attention que ces besoins de l'homme comprennent particulièrement, suivant Vidal, les besoins affectueux ou altruistes, et que ses facultés sont éminemment sociales. « La société, dit-il encore, est comme l'atmosphère de l'humanité[3]. » De sorte que sa morale, loin d'être utilitaire et égoïste, est sincèrement altruiste et analogue à la morale chrétienne. Notons qu'en matière de mariage, il n'admet même pas la possibilité du divorce.

Il distingue la *philosophie sociale*, qui a pour objectif « le juste » et la satisfaction de nos besoins moraux, et l'*économie sociale* qui a pour but « l'utilité et la satisfaction de nos besoins physiques ». Les deux ordres d'études ont, du

1. *Théologie de la Religion naturelle*, p. 89.
2. *Répartition des richesses*, p. 22.
3. *Théologie*, p. 135.

reste, des rapports étroits. La satisfaction de nos besoins physiques doit se conformer et se soumettre aux principes de justice et de fraternité. Une bonne *économie* ne doit pas choquer la morale. Mais la morale doit se compléter par l'économie, car l'indigence et le paupérisme sont de terribles agents de démoralisation.

Vidal définit l'économie : « La science qui enseigne comment il faut organiser l'industrie et répartir les richesses, conformément aux principes d'utilité générale et de justice distributive », et ailleurs : « La science qui cherche à établir l'équilibre entre la production, la consommation et la population. » Il a donc une conception de l'économie politique analogue à celle de Sismondi et opposée à celle d'Adam Smith : l'économie politique n'est pas une « chrématistique », c'est la science du « bonheur matériel de l'humanité ».

Après avoir soigneusement étudié les solutions que proposent les économistes, Quesnay, Smith, Bastiat, Say, etc., et les socialistes Saint-Simon, Fourier, Morelly, Proudhon, Pecqueur[1], il déclare que la solution socialiste lui paraît bien supérieure au régime du « Laissez faire ». Mais, entre les formules socialistes diverses, hiérarchie capacitaire des Saint-Simoniens, partage entre le capital, le travail et le talent des Fouriéristes, « proportionnalité aux besoins » des communistes, égalité des salaires de Proudhon et de Pecqueur, il hésite. Logiquement, le communisme est dans la vérité : en fait, il est irréalisable. Le phalanstère, l'association libre et volontaire, aurait plus de chances de se réaliser un jour, mais, en attendant l'avènement de « l'harmonie », Vidal a le bon sens de préconiser des mesures de transition. Ces mesures sont tout simplement l'organisation ou réglementation du travail par l'État, dans la mesure où

1. Il ne parle ni de Sismondi, ni de Pierre Leroux, ni de Buchez, ni de Cabet. Le nom de Louis Blanc est à peine cité par lui, bien que ce soit de Louis Blanc que Vidal se rapproche le plus.

celui-ci peut s'ingérer dans l'économie privée, sans violer trop ouvertement le principe de liberté individuelle.

Vidal est partisan, comme Sismondi, Villeneuve-Bargemont, de Morogues, Louis Blanc... de la fondation par l'État de colonies agricoles où les producteurs seront en même temps consommateurs[1].

Pour fonder ces colonies, Vidal a songé à utiliser l'argent des Caisses d'épargne[2]. Il blâme beaucoup le placement de cet argent en rentes sur l'État (placement dont sont coutumiers nos gouvernements) : ce placement, en temps ordinaire, a le défaut de faire monter facticement les cours de la rente ; en cas de crise, le retrait de ces fonds, coïncidant avec la baisse de la rente à la Bourse, pourrait amener un véritable désastre financier. Il vaut beaucoup mieux faire servir ces fonds à alimenter l'agriculture nationale, et à faire vivre les ouvriers sans travail. Les Caisses d'épargne pourraient donc être transformées en banques de prêt et d'emprunt. Les colons recevraient d'abord un salaire proportionnel à leur capacité. On prélèverait ensuite 4 pour 100 pour le capital prêté : puis 10 pour 100 pour le fonds de réserve (maladies, vieillesse...). Enfin le surplus serait partagé par moitié entre le capital et le travail, chaque colon étant supposé avoir fourni un capital proportionnel à son salaire multiplié par vingt.

Dans les villes, les industries privées devraient être fortement encouragées à adopter la « participation aux bénéfices ». Comme dans les colonies agricoles, le travailleur recevrait un salaire et un dividende proportionnel à son salaire annuel. Le capitaliste recevrait un intérêt de 4 ou 5 pour 100, et un dividende proportionnel au montant des intérêts annuels.

1. *Répartition des richesses*, p. 473 et suiv.

2. Voir sa brochure, *Des Caisses d'épargne*, Paris, 1844. Voir aussi un ouvrage de Cieszkowski, *Du crédit et de la circulation*, Paris, 1839, et un *Projet de Banque*, par Péreire, de la même époque.

Vidal souhaiterait que les capitaux des diverses industries fussent tous divisés en actions[1], afin que les ouvriers eussent la possibilité, en achetant ces actions, de devenir capitalistes.

Enfin il appelle de tous ses vœux la création de retraites ouvrières, analogues à celles que reçoivent les « Invalides de la marine ».

L'avenir a réalisé quelques-uns de ces vœux. La participation aux bénéfices a fait de grands progrès depuis l'époque à laquelle écrivait Vidal. Beaucoup d'industries sont maintenant montées par actions. Enfin une loi sur les retraites ouvrières est actuellement à l'étude. L'associationnisme, qu'appelait de ses vœux l'auteur de *la Répartition des Richesses* entre peu à peu dans nos tendances et dans nos mœurs.

A côté de Louis Blanc et de Vidal, parmi les partisans de l'intervention de l'État en matière industrielle et agricole, nous pouvons encore citer Antoine Buret, auteur de *La misère des classes laborieuses en France et en Angleterre*[2]. Buret considère que son époque pourrait être appelée « le moyen âge de l'Industrie ». Pour remplacer cette organisation quasi-féodale, il réclame des réformes analogues à celles que proposent les Louis Blanc, les Vidal,... la formation de syndicats agricoles ou industriels, l'attribution d'une part des bénéfices (le cinquième) aux ouvriers, l'impôt progressif, la réduction des hérédités ab intestat et l'attribution d'une part d'enfant à l'État... Le gouvernement serait aux mains des représentants des industries diverses, réunis en conseils et formant une hiérarchie de syndicats. Toutes ces vues sont empreintes d'un solidarisme modéré et, si nous n'analysons pas en détail l'intéressant

1. *Répartition des richesses*, p. 489.
2. Paris, 1841.

livre de Buret, c'est pour éviter les redites et ne pas exposer à nouveau des propositions déjà énoncées dans les pages précédentes.

Villegardelle s'est surtout fait connaître comme vulgarisateur socialiste. Il a publié notamment une *Histoire des idées sociales avant la Révolution*, une traduction de la « *Cité du Soleil* » de Campanella, et une édition du « *Code de la Nature* » de Morelly. Il a exposé ses idées personnelles dans *les Besoins des Communes* (1835) et *l'Accord des intérêts dans l'Association*. C'est, comme Vidal, un Fouriériste dissident, passé au socialisme d'État : il est partisan d'associations agricoles et industrielles communales, d'où le capital individuel serait proscrit et qui seraient placées sous la surveillance de l'État. La formule « A chacun ses besoins » lui semble exagérée, mais il réclame l'égalité des salaires. Il semble formuler à peu près les mêmes revendications que Louis Blanc, ou que le théoricien que nous étudierons dans notre prochain chapitre, Pecqueur.

Enfin, une femme, Flora Tristan, mérite d'être rattachée à ce groupe de socialistes : elle a étudié de très près les questions ouvrières, et essayé de fonder une « Union ouvrière », sorte de vaste syndicat qui aurait centralisé les intérêts et les réclamations d'un grand nombre d'ouvriers, qui aurait construit de vastes « palais » (où les enfants des ouvriers eussent été élevés, où les vieillards eussent été recueillis), qui aurait fait régner dans toute la France le droit au travail et l'organisation du travail. Malgré la propagande infatigable à laquelle s'est livrée Flora Tristan dans les dernières années de la monarchie de Juillet, ses généreux projets ne devaient pas aboutir.

CHAPITRE VII

PECQUEUR. — LE COLLECTIVISME A BASE MORALE

I. — *Pecqueur* (1801-1887) est plus radical que Louis Blanc : il est *collectiviste*. Il participe aux travaux de la Commission du Luxembourg en 1848. Ses écrits économiques. — C'est un esprit sincèrement spiritualiste, et très épris de l'idée morale de solidarité. Sa religion « philadelphe » rappelle la théophilanthropie. — La loi sociale doit être vivante et évoluer. Comme les autres socialistes, il donne le pas à la fraternité et à l'égalité, sur la liberté.

II. — Unité de l'éducation. Sa défiance contre l'esprit de famille qu'il accuse « d'égoïsme à plusieurs ». — La propriété (c'est-à-dire les instruments de travail) doit être sinon commune, du moins socialisée ; ce qui doit rester individualisé, c'est seulement l'usufruit. Théorie collectiviste de la valeur : « La valeur de deux produits est égale, quand ils ont coûté la même quantité de travail. » Le capital n'a plus de valeur reproductrice. Le talent n'est plus privilégié comme chez Saint-Simon ou Fourier. Importance de l'élément « bonne volonté ». « A chacun selon sa fonction et selon sa conduite dans sa fonction. » — Étatisme de Pecqueur : tout le monde est fonctionnaire. Système d'une assemblée générale et de plusieurs assemblées spéciales de compétences. — Mesures transitoires : essai de collectivisme communal. — Pecqueur et Karl Marx.

I

Si l'on mélange le socialisme d'État de Louis Blanc qui laisse une certaine liberté à l'individu, à la doctrine communiste, on obtient une formule mixte, le *collectivisme*, qui réclame la mise en commun des instruments de production, tout en maintenant l'individualisme de la consommation et de l'héritage. C'est la doctrine que les Allemands (les Marx, les Engels, les Schœffle) considèreront comme devant se réaliser par la fatalité de l'évolution historique et

au service de laquelle ils mettront l'appel à la lutte de classe et à la conquête des pouvoirs. Cette doctrine, nous allons en rencontrer les premiers linéaments dans les œuvres de Pecqueur, mais appuyés sur des principes moraux, et faisant appel, non à la lutte, mais à la collaboration des classes.

Constantin Pecqueur[1] fut affilié pendant quelque temps à la famille saint-simonienne, mais il trouva trop autoritaire la théocratie d'Enfantin et se tourna vers le Fouriérisme : il collabora au journal « le Phalanstère », vers 1832. En 1839, il publia sa première œuvre : *l'Économie sociale des intérêts, de l'industrie et du commerce, et de la civilisation en général, sous l'influence des applications de la vapeur*, qui fut couronnée par l'Académie des Sciences morales et qui ne présentait des idées novatrices que sous une forme très voilée.

Puis il publia successivement : *Des améliorations matérielles dans leurs rapports avec la liberté* (1839), où il énonçait les caractères généraux de ses revendications : *Théorie nouvelle d'Économie sociale et politique* (1842), où il précisait d'une manière plus hardie ses critiques économiques et sa théorie collectiviste ; *De la paix, de son principe et de sa réalisation* (1842) ; *Des armées, dans leurs rapports avec l'industrie, la morale et la liberté* (1842) : *De la république de Dieu* (1844).

Ces écrits l'avaient désigné à l'attention des principaux membres du parti démocratique avancé, et lorsqu'éclata la Révolution de 1848, il fut choisi comme membre de la Commission du Travail (au Luxembourg). Il fut également sous-bibliothécaire à l'Assemblée Nationale jusqu'en 1852.

Un journal qu'il avait fondé en 1849, *Le Salut du Peuple*, n'eut que quelques numéros. Après le Coup d'État, il rentra dans la vie privée et ne publia plus d'œuvre nouvelle jusqu'à sa mort (1887). Sans doute reconnut-il dans les œuvres des Allemands, et surtout de Marx, plusieurs des

1. Il est né en 1801 à Arleux (Nord).

principes qu'il avait posés, mais il dut suivre d'un œil attristé la transformation violente et fataliste de son collectivisme humanitaire en collectivisme révolutionnaire. Il dut aussi faire un retour mélancolique sur l'inconstance des jugements humains, en voyant combien le nom de Marx devenait universellement célèbre, tandis que le sien restait obscur et oublié.

Pecqueur a exposé ses vues métaphysiques et morales dans son ouvrage « *De la République de Dieu, pratique immédiate de l'égalité et de la fraternité universelles* ». Il s'y montre à nous comme un esprit spiritualiste, religieux même, mais d'une religiosité extrêmement large ; il prêche la tolérance aux différents cultes, réclame leur union sur le terrain de la fraternité, se déclare l'ennemi de toute superstition, et place la morale au-dessus de la théologie.

Ce qui le frappe dans l'univers, ce sont les liens de toute sorte qui unissent les choses et les êtres, c'est la *solidarité* de cet univers. « Tout se tient dans l'Univers ; l'individualité n'est qu'apparente ; tout est vivant en Dieu, centre de vie et d'animation [1]... Tout être a des rapports divers avec les autres êtres et avec Dieu... Ces rapports sont de deux sortes : les uns, matériels et *nécessaires* : les autres, moraux et *facultatifs*. Les premiers sont accomplis fatalement et créent une harmonie matérielle *assurée* : les autres sont accomplis librement et méritoirement, et par eux une harmonie morale est *possible*. La loi universelle qui régit tous ces rapports, c'est la *religion*. La religion dirige les êtres et, ainsi que l'exprime l'étymologie du mot, elle *relie* les êtres les uns aux autres [2]. Religion est synonyme d'union, d'asso-

1. *De la République de Dieu*, édit. de 1845, p. 1 et 3.

2. Pour Pecqueur et pour un assez grand nombre d'étymologistes, religion vient de *religare*, attacher, relier. Pour d'autres, religion vient de *religere*, recueillir : c'est le *recueil* des lois.

ciation. Irréligion est synonyme d'isolement, de désunion, d'anarchie. »

Peu importe à Pecqueur la forme et le culte de cette *religion de fraternité* qu'il veut voir régner sur le monde. Toutes les religions *positives* ont eu ou ont leur part de vérité. « Une religion positive peut être plus ou moins vraie, parce qu'elle peut être plus ou moins l'expression des rapports réels préétablis par Dieu, et qui doivent être découverts progressivement par la science dans le pèlerinage de l'humanité à travers les siècles. » Il n'y a qu'une seule religion qui revêt plusieurs formes.

Pecqueur ne croit pas à une *révélation* unique. Tous les grands fondateurs de morale sont des révélateurs, aussi bien Moïse que Jésus-Christ, aussi bien Confucius que Saint-Paul.

Cette religion se manifeste à l'homme par l'intermédiaire de sa raison : la raison est la voix de Dieu. Mais il faut ajouter à la raison l'amour qui fait agir[1]. La vertu doit toujours avoir la suprématie sur le talent.

La forme de religion à la fois rationnelle et sentimentale pour laquelle Pecqueur manifeste ses préférences, est une sorte de protestantisme philosophique. Les citations par lesquelles il renforce ses propres conceptions, ne sont jamais empruntées aux pères de l'Église, mais à Pierre Leroux, à Lamennais, à Kant, à Pascal, à Rousseau.

Les dogmes fondamentaux de cette religion sont les suivants : croyance à l'existence de Dieu, au libre arbitre, à la vie future, à la responsabilité de l'individu devant Dieu, à une loi de fraternité qui doit régir les relations des hommes entre eux.

Les adeptes de cette religion que Pecqueur nomme « philadelphes », et qui rappellent un peu les théophilanthropes de l'époque du Directoire, pourront adopter un culte exté-

1. *De la République de Dieu*, p. 51.

rieur quelconque, mais, en principe, ils pratiqueront un culte intérieur, ils adoreront Dieu en esprit et en vérité[1]. Ils ne manifesteront extérieurement leur participation à la religion que par des actes humanitaires, ainsi que le faisaient les premiers chrétiens, ceux qui vivaient avant la liturgie empruntée à l'Orient, avant les cérémonies, avant l'orthodoxie.

Pour éviter les deux grands défauts des religions positives. l'immobilité et l'intolérance, la religion des philadelphes sera tolérante et progressive. Le progrès est la loi de l'humanité[2] : l'immobilité, c'est la mort.

Bien que Pecqueur ne soit pas un chrétien orthodoxe, au point de vue du dogme et du culte, sa morale est presque absolument chrétienne. Il dit bien qu'il existe une morale-principe ou morale naturelle, supérieure à toutes les morales positives[3], comme la religion des « philadelphes » est supérieure à toutes les religions positives, mais, en fait, les règles directrices de cette morale-type se confondent avec les principes de la morale évangélique. Et, en cela, il se rapproche beaucoup de Buchez qu'il cite souvent avec sympathie.

La fin de l'homme, c'est « le plus grand bonheur de chacun et de tous simultanément[4] ». Le moyen de réaliser cette fin, c'est le dévouement, l'application des lois de justice et de charité : « Dieu et fraternité », telle doit être la devise humaine. De la morale individuelle découle une morale sociale qui consiste à « ordonner toutes choses dans la société, pour que les injustes, les égoïstes et les vicieux ne puissent pas exploiter les justes, les dévoués et les vertueux ».

Toutes les tendances individuelles sont les bases de l'or-

1. *De la République de Dieu*, p. 87.
2. Cf. la philosophie de Buchez.
3. *Économie sociale*, p. 166.
4. *Économie sociale*, p. 40.

ganisation sociale. Ainsi, les besoins du corps exigent l'organisation de la consommation sociale ; les besoins d'activité corporelle, l'organisation de l'industrie et de la production ; les tendances amoureuses, l'organisation du mariage et de la famille : l'activité intellectuelle et esthétique, l'organisation des sciences et des arts : le sentiment religieux, l'organisation de la religion : le sentiment moral, l'organisation de l'éducation.

La loi générale qui contient ces diverses organisations sociales, doit être *vivante,* c'est-à-dire « se développer sans cesse, comme l'esprit et l'activité de l'homme et de la société, dont elle est l'expression[1] ». Il ne doit pas exister de constitution, de charte inamovible. Le contrat social se fait et se modifie à chaque instant de la vie d'un peuple.

La loi sociale doit faire régner l'ordre sous ses formes générales de solidarité ou fraternité, d'égalité conditionnelle de biens, et de liberté. Pecqueur adopte donc la fameuse devise trinitaire qu'on doit à la Révolution, mais comme les autres socialistes, il place au premier plan la Fraternité et l'Égalité ». en accusant la Liberté de favoriser l'égoïsme.

II

Voici quelles doivent être les principales applications pratiques de cette loi sociale, progressive et fraternitaire.

L'éducation sera unifiée[2]. Un véritable code de morale (celui de la morale-type ou naturelle) sera rédigé et enseigné par l'État[3]. Tout en étant partisan d'un monopole universitaire sur le terrain de l'enseignement scientifique, littéraire et moral, Pecqueur, fidèle à ses idées de tolérance,

1. *Économie sociale*, p. 215.
2. *Id.*, p. 281.
3. *Id.*, p. 289.

laisse une entière liberté à l'exercice des différents cultes et à l'enseignement, hors de l'Université, des différents dogmes religieux par les ministres des diverses religions, à condition que la morale de ces religions ne contredise pas la morale d'État. « Toute religion, dit-il, doit être libre, aux points de vue du dogme et du culte ; cependant ses ministres doivent être fonctionnaires de l'État et lui être soumis sous le rapport de l'économie matérielle et de la police. » Il n'est donc pas favorable à « la séparation de l'Église et de l'État[1] ».

En ce qui concerne l'union des sexes, Pecqueur souhaite que le mariage soit indissoluble, mais il reconnaît qu'il ne peut toujours l'être, et il admet le divorce.

Il se montre sévère pour un sentiment qui est pourtant naturel au premier chef, et qui devrait faire partie de sa « morale-type » : il trouve que « l'esprit de famille » est conçu d'une manière trop étroite et nuit à l'harmonie de l'ensemble social, en créant une sorte d'égoïsme à plusieurs, par rapport aux grands groupements corporatifs nationaux, ou même par rapport à l'humanité.

L'héritage procure de grands avantages matériels aux familles peu fécondes, ce qui est immoral. Une famille dont la génération actuelle ne comprendra que deux membres, sera plus riche et plus heureuse que la famille composée de huit membres. Pour remédier à cette injustice, il faudrait ou donner un salaire supérieur à l'homme chargé d'enfants, ou charger la société d'élever ces enfants à partir d'un certain âge[2]. La famille moderne doit être mobile, libre, et ne doit pas être attachée au sol par la propriété[3]. Sans condamner l'héritage d'une manière absolue, il déclare que les générations ne doivent pas être solidaires l'une de

1. *Économie sociale*, p. 266.
2. *Économie sociale*, p. 326.
3. La famille anglaise réalise ce desideratum : elle est nombreuse et un certain nombre de ses membres « *essaiment* » au loin.

l'autre sous le rapport du bien-être ; il vaut mieux que chacun soit fils de ses œuvres[1].

Le désir de réaliser des « améliorations matérielles » n'est aucunement contraire aux principes spiritualistes et moraux, ni même aux préceptes de la religion la plus immatérielle, la religion chrétienne : Pecqueur s'attache longuement à démontrer que les améliorations matérielles[2], non seulement procurent aux facultés physiques un meilleur développement, mais surtout permettent indirectement la satisfaction de tous les besoins de l'esprit. L'histoire de la civilisation prouve que les peuples qui ont la meilleure organisation économique, sont les plus libres, les plus instruits, les plus heureux, les plus moraux. Mais Pecqueur ne veut pas dire qu'il suffise que la nation ait des richesses pour être heureuse : il faut que ces richesses soient équitablement *réparties* entre ses membres.

Le meilleur mode de répartition est déterminé par un état industriel « où tout est combiné, rattaché, réuni, hommes et choses, travaux et capitaux : il faut que l'on produise en grand, que l'on transporte en grand, que l'on consomme en grand ». Le *bien* en matière *sociale*, c'est l'Association[3].

Dans ses premières œuvres, Pecqueur a l'air de poser le principe de la propriété individuelle comme indiscutable, comme indispensable à l'homme. Quand il précise sa pensée, nous reconnaissons qu'il entend simplement par droit de propriété « le droit de *tirer d'une chose une utilité matérielle* », en un mot le droit de jouir, l'usufruit. L'appropriation de l'objet qui produit l'utilité, le droit d'en user et abuser, il le nie absolument.

Assimilant les utilités matérielles aux utilités immaté-

1. *Économie sociale*, p. 580.
2. *Améliorations matérielles*, p. 8 et suiv.
3. *Id.*, p. 279.

rielles, il dit : « Comment peut-on penser à s'approprier la science, l'art, au milieu desquels nous vivons ? Nous disposons de cette science, nous jouissons de cet art, mais nous n'en avons pas la possession exclusive. Le *champ de travail*, terrestre ou industriel, doit rester indivis [1] comme le champ de travail intellectuel ou artistique. Les instruments de travail ou de production doivent être communs à tous. »

Mais au moins aurai-je la propriété du fruit de mon travail, de ce que j'ai tiré par mon activité et mon intelligence du champ ou de l'instrument de travail ? Pas même complètement. Ce qui vient *de moi*, de mon travail, n'est pas forcément *à moi*. La société me permet de faire de cette œuvre personnelle un *instrument d'échange* pour me procurer d'autres objets utiles à mon développement, voilà tout [2]. Elle me laisse un droit de possession, équivalent au fruit de mon travail, sur une part du dividende total, quand la société a prélevé la part d'impôt que réclament les exigences sociales [3]. Cependant, contrairement au communisme qui réglemente d'une manière très étroite les jouissances et les consommations journalières, Pecqueur et, après lui, les collectivistes maintiennent à l'individu la faculté de choisir d'une manière absolument libre les objets de consommation auxquels son travail lui a donné droit [4].

La conclusion est qu'il faut rendre la propriété non point commune, mais *socialisée*. Socialiser les instruments de la production, telle est la formule collectiviste, qui « ne détruit la propriété aux mains de quelques-uns que pour l'assurer à tous ».

Le collectivisme de Pecqueur s'affirme surtout dans sa théorie de la valeur.

1. *Économie sociale*, p. 387.
2. *Économie sociale*, p. 388.
3. *Économie sociale*, p. 548.
4. *Économie sociale*, p. 398.

La vie économique des échanges contient deux éléments : le travail et la matière de travail. Les économistes ont fondé leur théorie de la valeur en échange tantôt sur l'un, tantôt sur l'autre de ces éléments, tantôt sur les deux : ils ont dit que la valeur était constituée par la rareté de l'objet, ou par le besoin que nous nous figurons en avoir, ou par le travail qu'il nous épargne, ou *par le travail qu'il a coûté*.

C'est cette dernière théorie qu'adopte Pecqueur, et elle est en harmonie complète avec sa conception de la vie économique. Pour lui, la matière de travail n'est *rien* : elle ne peut pas être objet de propriété, nous l'avons dit plus haut : elle ne peut davantage servir d'étalon à la valeur. Au contraire, le travail est *tout*. Le travail, c'est l'homme. Le mendiant est aussi condamnable que le riche oisif. Nul n'a le droit de consentir à rester pauvre [1]. C'est donc sur les échanges des différents travaux et seulement sur cela qu'il faut fixer la valeur. *La valeur de deux produits est égale, quand ils ont coûté la même quantité de travail* [2].

Voilà donc fondée cette fameuse théorie socialiste de l'*heure de travail*, posée comme unité de valeur et comme base de la répartition des richesses. Proudhon et Karl Marx, qui ont probablement lu le livre de Pecqueur, professeront une théorie analogue.

Actuellement, il y a bien échange ou location de travail ; mais cet échange a lieu, la plupart du temps, non pas contre la location d'un autre travail, mais contre la location de la matière du travail. L'un loue sa terre, ou son argent, ou ses machines : l'autre loue son travail. En vain, prétend-on, comme Rossi, « que le capital travaille aussi à la place de l'homme ». Le capital, matière inerte, ne peut travailler et ne peut être récompensé comme l'est une bonne volonté humaine. Supposons que 400 francs représentent ce qu'il

1. *Économie sociale*, p. 500.
2. *Id.*, p. 589.

faut à un homme pour ne pas mourir de faim, celui qui a 2 000 francs de rente, force (étant donné le chiffre limité des richesses terrestres) cinq hommes à travailler pour lui[1].

Le capital ne doit donc avoir aucune vertu *reproductrice*. Il ne doit pas exister de *plus-value* capitaliste ; si le mot n'est pas dans Pecqueur, l'idée y est. Le loyer, le fermage, l'intérêt... ne sont pour lui que des formes d'usure. Dépassant Fourier, il refuse au capital le tiers de bénéfices que celui-ci lui accordait dans les dividendes du phalanstère.

Il dépasse encore Fourier et Saint-Simon en niant au *talent* toute part privilégiée. « Une heure de mon travail vaut une heure du vôtre, dès qu'il y a *volonté* égale de ma part[2]. Peu importe le fini de l'objet travaillé. Les facultés physiques ou intellectuelles supérieures ne doivent pas mériter une rétribution sociale supérieure, pas plus qu'elles ne méritent une récompense religieuse plus haute. Ce n'est pas de ma faute si je suis moins fort ou moins intelligent qu'un autre. Admettre cette distinction des facultés, c'est revenir au droit du plus fort. Donner à quelqu'un en raison de son talent, c'est obliger quelque autre à ne pas obtenir en raison de son travail. L'inégalité des facultés ne doit pas entraîner l'inégalité des richesses, mais seulement la diversité des fonctions. C'est ma bonne volonté qui mérite, non mes facultés[3]. »

Il ne faudrait pas prendre tout à fait à la lettre cette

1. *Économie sociale*, p. 412.

2. *Économie sociale*, p. 590.

3. Après avoir poussé la passion du niveau jusqu'à réclamer l'égalité absolue des salaires, Pecqueur devient moins intransigeant dans son *Projet d'Association nationale* qui termine l'*Economie sociale* : il reconnaît qu'après la rétribution par unités ou heures de travail dans chaque spécialité, un quart de salaire pourrait être donné en plus à la capacité et au talent. Il est encore loin des hiérarchies saint-simoniennes ou des dividendes phalanstériens, mais enfin ce n'est plus le collectivisme impassible et inexorable, décourageant pour l'initiative et pour le développement intellectuel.

théorie égalitaire. D'abord, à défaut du talent, la bonne volonté entre en ligne de compte pour élever ou diminuer la rétribution du travailleur : le collectivisme de Pecqueur nous apparaît ainsi comme plus humain, plus moral que le marxisme, qui ne se souciera que faiblement de la « conduite dans la fonction ». Le travailleur de Pecqueur n'est pas un homme-machine. Il peut mériter ou démériter.

De plus, les fonctions ne sont pas toutes également rétribuées ; elles peuvent être classées, à ce point de vue, suivant leur degré d'utilité ou suivant la difficulté de leur accomplissement.

Ces deux éléments, évaluation de la bonne volonté, gradation des fonctions, corrigent partiellement le rigorisme de la théorie de l'heure de travail.

La doctrine de Pecqueur ne le conduit donc pas au communisme pur, à la formule : « A chacun selon ses besoins ». La communauté des biens lui rappelle l'état sauvage et peu enviable de l'humanité primitive : avec Saint-Simon et contre Rousseau, il juge que l'âge d'or n'est pas dans le passé, mais dans l'avenir. Le communisme rationnel et logique lui semble un idéal utopique et irréalisable. Le mieux est l'ennemi du bien. Enfin il désire que la charité, la fraternité reparaisse, sinon dans la rétribution du travail, où tout sera calculé juridiquement, mais dans la consommation des richesses : il restera possible à l'homme bienfaisant de venir alors en aide à son voisin.

Pecqueur remplace les formules connues des Saint-Simoniens, des Fouriéristes et des communistes par celle-ci : « A chacun selon sa fonction, et selon sa conduite dans sa fonction [1]. »

Il donne une autre formule, moins brève et plus complète, de sa doctrine : « Tout homme a droit à une égale rétribution en signe monétaire pour des fonctions *socialement* ou

1. *Économie sociale*, IV, p. 674.

légalement équivalentes, et également bien remplies, puis a la faculté de satisfaire ses besoins, comme il l'entend, avec cette part égale de monnaie [1]. »

L'application pratique de ces deux théories de la propriété et de la valeur exige un État fort et centralisé. Pecqueur est un étatiste forcené. Il admire passionnément, même dans notre organisation actuelle, tout ce qui tient à l'État, tout ce qui est administratif et « fonctionnariste ». Il ne met pas en doute que l'administration de l'État ne soit économique et intègre. Il juge que les fonctionnaires y sont remarquablement libres, tout en ayant l'air de dépendre étroitement les uns des autres [2].

L'État seul propriétaire, seul entrepreneur, seul capitaliste, tout le monde fonctionnaire, tel est le résumé du système que construit Pecqueur pour réaliser la socialisation des instruments de production et l'unité économique de la société.

La société collectiviste de Pecqueur contiendrait un nombre énorme d'examinateurs, de jurés, chargés de classer les individus par fonction suivant leurs aptitudes, puis de déterminer les équivalences des fonctions. Cette dernière détermination serait particulièrement délicate à faire. Bien qu'il existe une *égale indispensabilité* des fonctions, les plus basses étant parfois les plus utiles, il n'est pas facile de les évaluer : combien l'heure de travail du chirurgien expérimenté vaudra-t-elle de plus que l'heure de travail du chiffonnier ? Enfin il faudra également *examiner* si la fonction a été véritablement bien remplie ; le paresseux qui dort devant sa machine, ne peut être assimilé au travailleur zélé qui accomplit exactement sa tâche.

Pecqueur a rédigé, à la suite de la « *Nouvelle théorie*

1. *Économie sociale*, p. 616 et 637.
2. *Id.*, p. 484.

d'économie sociale[1] », une sorte de constitution pratique qu'il intitule : « *Projet d'association nationale et universelle* ». Dans ce projet, il insiste principalement sur l'organisation de la commune, « unité sociale » ou « raison sociale ». Il montre comment doit être organisée dans chaque commune la division des fonctions : il classe les fonctionnaires en : « prêtres, moralistes et professeurs, administrateurs civils et militaires, magistrats, savants, artistes, agriculteurs, manufacturiers, commerçants, ménagers et cuisiniers. » Tous ces fonctionnaires forment ensemble, sous la direction d'un conseil et d'un gérant, une association communale, qui rappelle un peu le phalanstère, car un même individu peut, suivant ses aptitudes et après examens, être compris à la fois dans plusieurs corporations de fonctionnaires.

Tous ces fonctionnaires sont, en outre, en rapports constants avec les représentants des fonctions analogues dans les arrondissements et départements voisins, et forment, à l'élection, des jurys spéciaux à chaque fonction.

Quant à « l'Assemblée Générale » de l'État, elle est nommée au suffrage universel, mais parmi des « listes civiques » de mérite, élaborées par les communes, arrondissements et départements.

Pecqueur voudrait qu'il existât des « candidats législateurs » qui apprendraient la science politique et l'administration. C'est parmi ces candidats diplômés, seuls éligibles, que les électeurs choisiraient leurs 400 représentants. Il n'y aurait pas d'élection locale, mais une sorte de scrutin de liste national. Chaque législateur serait l'élu du pays entier.

A côté de l'Assemblée générale, il pourrait y avoir une seconde assemblée composée, d'hommes spéciaux, compétents dans les différents ordres d'études (industries, sciences,

1. *Économie sociale*, p. 699.

guerre, etc...) et nommés par des collèges spéciaux d'électeurs.

Le pouvoir exécutif serait nommé également par le peuple.

Reconnaissant, comme la plupart des réformateurs socialistes, la difficulté d'appliquer brusquement une constitution aussi différente de l'organisation sociale actuelle, Pecqueur réclame l'application de quelques mesures transitoires.

Il propose de faire dans une commune, par l'initiative privée, l'essai du régime préconisé : en un mot, d'organiser une sorte de phalanstère collectiviste, à la place du phalanstère fouriériste.

Il réclame une législation qui adjoindrait aux directeurs d'entreprises industrielles un conseil et un gérant, nommés par les ouvriers. Les directeurs ou « chefs capitalistes » ne recevraient que 2 à 4 pour 100 d'intérêt pour leur capital. L'excédent des bénéfices irait à une caisse de réserve.

Il demande, comme Louis Blanc et Vidal, l'organisation d'ateliers sociaux, pour les ouvriers sans travail, avec des salaires très réduits, pour ne pas concurrencer les industries privées.

La suppression des successions collatérales permettrait à l'État d'acheter des terres et de former des colonies agricoles. L'Algérie pourrait servir de terrain d'essai au collectivisme, au lieu d'être morcelée en propriétés privées.

Enfin il fait appel aux philanthropes, aux hommes à idées religieuses et morales, pour organiser des fondations ouvrières, et pour acheter des instruments de travail à des associés qui paieraient par la suite une simple redevance aux fondateurs.

Pecqueur a écrit un ouvrage sur *la Paix, son principe et sa réalisation*, plein de vues intéressantes, et qui fut couronné

par la société de la Morale Chrétienne. Car ce premier des collectivistes avait la faveur des Compagnies les plus pondérées. Tous les moyens directs ou indirects par lesquels on peut essayer de conjurer les maux de la guerre, sont passés en revue, depuis les simples congrès internationaux de propriété littéraire, jusqu'aux cours d'arbitrage et à l'organisation des États-Unis d'Europe.

La doctrine de Pecqueur, basée sur des principes religieux et moraux, s'accentue rapidement et aboutit à des propositions d'un radicalisme avancé.

Nous avons dit que Karl Marx avait reproduit cette doctrine sur plus d'un point. Mais Pecqueur, n'ayant pas su imposer son livre et son nom aux hommes de son temps, restera l'obscur Pecqueur, et Karl Marx sera toujours considéré comme le principal fondateur du collectivisme.

Bien que le collectivisme de Pecqueur, comme celui de Marx, nous semble difficilement réalisable, nous préférons en tout cas les moyens que préconise Pecqueur pour essayer d'atteindre cette réalisation. Il commence par améliorer l'homme moralement, par l'éclairer, par l'instruire, pour l'améliorer ensuite matériellement. Marx ignore la réforme morale et intellectuelle. Pecqueur fait appel à l'union des classes[1] et voudrait augmenter la classe moyenne qui peut seule amener la fusion de la classe riche et du prolétariat. Marx prêche l'union des prolétaires entre eux, mais la lutte du prolétariat contre la bourgeoisie, et il appelle « bourgeoisie » aussi bien la classe moyenne que la classe riche. Malgré certaines ressemblances de doctrines, la différence de tendance entre le réformateur matérialiste allemand et le réformateur spiritualiste français reste donc bien tranchée.

1. *Améliorations matérielles*, p. 186 et 201 ; *Économie sociale*, p. 147.

CHAPITRE VIII

CABET. — LE COMMUNISME ICARIEN

I. — *Cabet* (1788-1856) est un communiste, un « utopiste » qui rappelle les Platon et les Morus : et pourtant il a réussi à appliquer ses réformes pendant quelques années. — Il est successivement carbonaro, magistrat, homme politique, puis réformateur social. Son « *Voyage en Icarie* » et ses nombreux écrits communistes. Cabet aux États-Unis. La communauté de Nauvoo. Les Icariens. Le schisme. Douleur et mort de Cabet.

II. — Conception d'un christianisme communiste. Interprétation communiste de l'Évangile. La religion icarienne se réduit à des leçons morales. — Suppression de la liberté en Icarie : « la liberté consiste à n'obéir qu'à la loi ». Mais la loi appliquée par des hommes peut être un redoutable instrument de despotisme. La doctrine icarienne tend à l'*unité*, plutôt qu'à l'égalité. — Cabet conserve le mariage monogamique et l'impose : interdiction du célibat. A partir de cinq ans, les enfants sont élevés en commun.

III. — Organisation politique unitaire. Le pouvoir appartient à une assemblée populaire de tous les citoyens majeurs. Gérance de six membres. Suppression de la presse. — Organisation économique. Le travail est rétribué en nature : suppression du numéraire et des salaires. Les Icariens sont des « copropriétaires et des travailleurs associés ». — Une sensation d'uniformité et d'ennui se dégage de la vie icarienne.

I

Nous nous trouvons maintenant en présence d'un penseur qui a poussé à l'extrême les conséquences du principe d'association. Étienne Cabet [1] a été communiste, avec tout ce que ce mot renferme d'abdication de la liberté individuelle, de suppression de la propriété privée. Avec lui,

1. Il existe bien peu de livres critiques spéciaux sur Cabet. Citons le livre de Lux, *Etienne Cabet und der ikarische Kommunismus*. Stuttgart, 1894. Voir aussi les articles de Holinsky, dans la *Revue socialiste* de 1892, et les histoires générales du socialisme.

nous nous trouvons en présence d'un successeur direct de Platon, de Morus, de Campanella.

Et pourtant cet « utopiste », égaré au milieu du XIXe siècle, a obtenu un résultat que les autres penseurs socialistes plus modérés n'avaient pu atteindre : il a appliqué et réalisé pendant quelques années son programme de réformes.

Mais l'expérience n'est pas probante : car ce que Cabet a réalisé, c'est l'union en communauté d'une petite secte, le groupement de quelques centaines d'hommes, dans un pays nouveau et non approprié. Et encore cette union n'a-t-elle pu subsister que peu de temps. Quant à réformer une de nos grandes sociétés européennes, il n'a pu y réussir, pas plus que les autres novateurs communistes.

Étienne Cabet naquit à Dijon le 2 janvier 1788, d'une modeste famille d'artisans ; ses parents ayant tenu à ce qu'il reçût une éducation libérale, il fit de brillantes études au lycée de Dijon. A quinze ans, il devint maître d'études à ce même lycée. Tout en remplissant cette fonction, il fit son droit et fut reçu docteur à vingt-quatre ans. Il se consacra alors au barreau et plaida à Dijon plusieurs procès politiques où il se distingua par son libéralisme.

En 1820, il se fixa à Paris et se lia avec les principaux avocats, Odilon Barrot, Nicod... et avec des hommes politiques libéraux, tels que Manuel. Mais sa vue très faible l'obligeant à de longues interruptions de travail, il ne put se livrer à la plaidoirie que par intermittences, et d'ailleurs la politique le tentait plus que les affaires civiles. Affilié à la Charbonnerie française, il fut nommé membre du Comité directeur.

Il joua un rôle assez actif dans l'insurrection de Juillet, et fit partie de la municipalité du Luxembourg : il écrivit même au duc d'Orléans une lettre, pour lui déconseiller de prendre le trône, et fut reçu en audience par le prince. Bien qu'il vît avec une profonde amertume les libéraux se rallier à la monarchie constitutionnelle, il se laissa nommer par

son ami Dupont de l'Eure aux fonctions de Procureur général à Ajaccio.

En Corse, il se fit estimer par son intégrité : il organisa le jury dans cette contrée et essaya de réprimer le banditisme ; mais quelques discours trop indépendants où il réclamait une modification de la Constitution de 1830, mécontentèrent le pouvoir, et le ministre de la Justice, son ancien ami Barthe, le destitua.

Cabet rentra alors dans la vie politique. Député de la Côte-d'Or, directeur du journal « le *Populaire* » (1833), il s'affilia à la plupart des sociétés patriotiques et démocratiques, et sa popularité devint très grande[1].

Poursuivi avec l'autorisation de la Chambre, et condamné à deux ans de prison pour avoir offensé le roi dans son journal, il s'exila en Angleterre et entra en rapports avec les disciples d'Owen. C'est alors qu'il lut l'Utopie de Morus, qu'il s'éprit des idées contenues dans ce livre et qu'il forma le projet d'adapter le communisme aux mœurs du siècle.

De retour en France après l'amnistie de 1839, il publia son *Voyage en Icarie,* roman philosophique et social (1842), qui allait appeler sur lui l'attention du public[2].

Ce livre, malgré sa forme romanesque et utopique, ou peut-être à cause de cette forme même, dans une époque imbue de romantisme, séduisit un certain nombre d'esprits, et fut lu dans un grand nombre de milieux ouvriers. Il faut pourtant avouer qu'il est peu de livres aussi ennuyeux. Ce perpétuel optimisme, cette description d'une cité merveilleuse, cette peinture de gens exquis, tout cela est d'une monotonie désespérante, et si peu vivant ! « Trop de fleurs, s'écrie-t-on involontairement, et montrez-nous de grâce

1. Il publia à cette époque une *Histoire de la Révolution de* 1830 et, quelques années plus tard, une *Histoire de la Révolution de* 1789.

2. Dès 1840, il avait fait paraître, sous le pseudonyme de Francis Adams, un livre intitulé « *Voyages et aventures de lord Carisdall en Icarie* ». C'est cet ouvrage qu'il remania et publia, sous son nom, deux ans après.

quelque coquin, ne fût-ce que comme ombre portée, dans cette lumière fatigante. » Cabet passa chef de secte, et les disciples affluèrent autour de lui. C'étaient pour la plupart, des ouvriers et non point de ces jeunes gens instruits qu'avait séduits le Saint-Simonisme, ou de ces petits bourgeois que le Fouriérisme avait conquis.

Après la publication de l' « *Icarie* », Cabet se livre avec passion à la propagande communiste : le *Populaire* devient une feuille moitié politique, moitié communiste, à laquelle collaborent Krolikowsky, Watripont, etc. Les brochures se succèdent : *Douze lettres d'un communiste à un réformiste*, *Comment je suis communiste*, *Mon Credo communiste*, etc... Cabet se sépare cependant des Babouvistes ou communistes révolutionnaires (dirigés par Dézamy) qui réclament l'abolition du mariage et de la famille, la suppression des villes, le sacrifice des beaux-arts. Cabet est beaucoup plus modéré : il ne veut pas employer la violence pour faire triompher ses idées, il maintient la famille et se rend compte des nécessités de la civilisation moderne. Il expose ses idées philosophiques et morales dans un nouvel ouvrage : *Le vrai Christianisme suivant Jésus-Christ* (1847).

Cabet aurait voulu, comme l'avait déjà demandé Fourier, obtenir l'autorisation de tenter, dans un coin de la France, une expérience « icarienne ». Il aurait d'abord fondé une sorte de couvent ou de lamaserie, mais un couvent actif, une lamaserie industrielle et travailleuse. Peu à peu, l'exemple de la cellule féconde aurait converti d'autres cellules. Mais Louis-Philippe ne pouvait consentir à ces tentatives de rénovation sociale. D'ailleurs Cabet continuait à faire accessoirement de l'opposition politique : il avait combattu avec acharnement l'élévation des fortifications de Paris, ce qu'on appelait à cette époque la rénovation des Bastilles[1]. Le

1. Voir ses différentes brochures sur *les Bastilles*.

pouvoir établi le considérait non comme un doux rêveur, mais comme un démagogue dangereux.

Voyant qu'il ne réussirait pas à fonder en France une république icarienne, Cabet résolut de tenter son expérience sur le sol de la libre Amérique. Comme Victor Considérant, il ouvrit une souscription et acheta au Texas une importante concession de terres. Le 3 février 1848, soixante-neuf disciples de l'Icarie s'embarquaient au Havre pour le Nouveau Monde : leur maître était resté pour embrigader un plus grand nombre de disciples et augmenter leurs ressources ; il devait bientôt les rejoindre.

La condition fondamentale de la nouvelle association était que les associés se dépouilleraient au profit de la communauté de tout leur avoir.

Sur ces entrefaites, éclata la Révolution de 1848 ; Cabet n'eut pas longtemps l'illusion que ce mouvement politique dût être favorable à ses doctrines. Louis Blanc lui-même, réformiste moins avancé, rencontrait une opposition de tous les instants dans le nouveau gouvernement. Cabet, lui, était exécré des modérés, car sa popularité semblait redoutable : en avril, au 15 mai, aux journées de juin, il faillit à plusieurs reprises être massacré et dut se cacher. On avait réussi à faire du philosophe icarien un épouvantail terroriste.

Cependant les Icariens l'appelaient au Texas. Réunis au nombre de 500, ils s'étaient découragés, en présence de l'insalubrité du climat et de la difficulté des défrichements ; après avoir eu à supporter de grandes souffrances, ils avaient quitté la Rivière Rouge pour revenir à la Nouvelle Orléans. Cabet les rejoignit, en décembre 1848, et opéra une sélection : il renvoya en France deux cents émigrés pris de nostalgie, et, avec les trois cents autres, il remonta le Mississipi jusqu'à la petite ville de Nauvoo, en Illinois. Là, il acheta des terrains salubres et des bâtiments récemment abandonnés par une communauté mormonne. Nommé

dictateur par ses compagnons, il donna une constitution à la secte (21 février 1850) : puis, rassuré sur l'avenir immédiat de ses associés, il revint en France à la fin de cette même année, pour se laver d'une accusation calomnieuse qui lui avait attiré une condamnation par contumace à deux ans de prison.

Il prouva aux juges, pièces en mains, qu'il n'avait pas escroqué l'argent des souscripteurs icariens et qu'il avait réellement acheté des terrains considérables aux États-Unis : il fut acquitté par la Cour d'appel de Paris, le 16 juillet 1851, et sa probité fut mise hors de conteste.

Quelques semaines plus tard, éclatait le coup d'Etat : Cabet fut expulsé. Réfugié à Londres auprès de Louis Blanc et de Pierre Leroux, il essaya de fonder avec ceux-ci un journal et une société de propagande : mais il différait sur trop de points des deux autres penseurs : il ne s'entendirent pas, et Cabet repartit pour Nauvoo (1852). Sa femme et sa fille ne crurent pas devoir l'accompagner en Amérique.

Depuis la promulgation de la constitution icarienne de 1850, revisée le 2 mai 1851, Etienne Cabet n'était plus dictateur, mais simplement « président de la gérance », et soumis tous les ans à la réélection.

Grâce à la fertilité du sol, la petite communauté réussit, sinon à s'étendre, du moins à subsister. Les trois cents Icariens ne supportaient pas toujours sans révolte les décrets un peu despotiques de la gérance, par exemple, ceux qui interdisaient l'usage du tabac et du whisky, qui défendaient la pêche et la chasse (comme plaisirs, ne les autorisant que comme moyens de subsistance), qui s'opposaient à la liberté de la presse, laissant l'imprimerie de la communauté au pouvoir du président.

L'association semblait assez prospère, quand des querelles intestines surgirent, au début de 1856 : il se forma une « Majorité », qui se montra hostile à la direction trop autoritaire de Cabet, et réclama un certain nombre de libertés,

et une « Minorité » qui soutint le fondateur de l'Icarie. Le 3 février 1856, Cabet ne fut pas réélu gérant de la communauté; le cœur profondément ulcéré, il se sépara de ceux qui voulaient modifier la doctrine et la constitution, et se retira à Saint-Louis avec les représentants de la minorité, au nombre de 180.

Le coup était trop rude pour celui qui avait cru fonder une communauté durable et qui avait espéré en rester toute sa vie le directeur incontesté. Il mourut, terrassé par l'apoplexie, le 7 novembre 1856.

Ceux de ses disciples qui l'avaient accompagné, fondèrent à Cheltenham un établissement qui eut quelques années d'existence. Les Icariens de Nauvoo se transportèrent dans l'état d'*Iowa*, entre le Missouri et le Mississipi, et fondèrent une nouvelle colonie communautaire. Cette colonie de l'Iowa connut aussi, comme la communauté mère de Nauvoo, des schismes et des vicissitudes. Il se forma dans son sein, en 1876, un parti progressiste ou *Jeune Icarie* qui voulut modifier l'ancienne constitution. Notons que les Icariens se trouvaient réduits à une soixantaine de colons. Il y eut encore scission. En 1888, il existait encore quelques-uns de ces disciples de Cabet : aujourd'hui cette petite secte doit être à peu près éteinte[1].

II

L'esprit de Cabet est empreint de religiosité et incline à une sorte de christianisme primitif aux contours peu définis : il semble qu'on pourrait le considérer, sous ce rapport, comme un précurseur de Tolstoï : mais son christianisme, fondé sur la solidarité des citoyens, aboutit au com-

1. Voir le livre précité de Lux, *in fine*.

munisme, tandis que celui de Tolstoï, basé sur la pitié individuelle, aboutit au libéralisme. C'est sous ce dernier aspect qu'il nous apparaît dans « *le Vrai Christianisme* », ouvrage où il s'attache à démontrer que le Christ et les apôtres étaient communistes.

« L'ancien christianisme suffit amplement pour donner le bonheur, pourvu qu'on sache le comprendre et l'appliquer. On peut y trouver les bases d'une admirable morale sociale. Le Christ a été un prolétaire ou s'est incarné dans un prolétaire. Sa propagande a été *pacifique, populaire* et *orale*[1]. Et toute propagande moderne, pour rétablir le vrai christianisme, doit être aussi pacifique, populaire et orale. »

Cabet prend ensuite les Évangiles et y recherche minutieusement tout ce qui peut militer en faveur : 1° des doctrines socialistes, considérées au sens large et solidariste du mot ; 2° de ses préférences personnelles pour un système communiste.

Le Christ n'a-t-il pas dit aux riches à de nombreuses reprises : « Vendez vos biens, donnez-en le prix aux pauvres, et suivez-moi » ? N'a-t-il pas constamment désapprouvé les richesses, promis le royaume de Dieu aux pauvres, blâmé les Pharisiens, chassé les marchands du temple ? N'a-t-il pas prêché sans trêve, l'union, l'association, la pitié, la protection des faibles (femmes et enfants) ? N'a-t-il pas indiqué ses préférences pour les sociétés démocratiques, quand il a conspué les nobles et déclaré que « celui qui veut gouverner doit être le serviteur des autres[2] » ? N'a-t-il pas affirmé qu'on ne peut servir deux maîtres[3] ?

Voilà pour Jésus socialiste. Et il semble bien en effet que la doctrine chrétienne puisse être considérée, à plusieurs

1. *Le vrai christianisme*, p. 54.
2. Cf. la pensée identique de Louis Blanc, p. 273.
3. La parole : « Rendez à César ce qui appartient à César », devrait être considérée comme une concession passagère aux nécessités du moment.

points de vue, comme une doctrine non seulement morale mais sociale.

Mais Cabet veut aussi que Jésus ait été communiste : ce qui est beaucoup moins probable. Il tire de la parabole de la vigne[1] un argument en faveur de l'égalité des salaires : des ouvriers qui n'avaient pu être employés au travail de la vigne qu'à la fin de la journée, pendant une heure, reçoivent, sur le conseil de Jésus, le même salaire que les ouvriers qui avaient été employés dès le matin et qui avaient travaillé toute la journée : Cabet trouve ce conseil, sinon absolument équitable, du moins très humain, très solidariste, très communiste, puisque les ouvriers employés tardivement n'auraient pas demandé mieux que de travailler toute la journée, et que d'ailleurs les ouvriers employés dès le matin avaient reçu le salaire convenu.

Cabet déduit aussi le système de l'égalité des biens de ce fait que Jésus conseillait aux riches de vendre tous leurs biens et de ne pas le donner à certains pauvres, mais *aux pauvres*, c'est-à-dire, suivant lui, à la masse de la communauté.

Ce christianisme communiste sera adopté comme religion en Icarie, mais Cabet ne cherche pas à organiser un culte extérieur. Il parle bien de temples où l'on adore en commun la Divinité[2], où l'on prononce des prières (dans la langue nationale et non en latin) ; mais, dans la constitution de Nauvoo de 1850, revisée en 1851, il n'est fait aucune mention de cérémonies religieuses. Cabet fait également allusion, dans son « *Icarie* », à des prêtres et à des prêtresses qui peuvent être élus à l'âge de vingt-cinq ans, pour des périodes de cinq ans, tant que leurs vertus les rendent dignes de cette élection : mais ces prêtres n'ont aucun pouvoir spirituel, et ne peuvent ni punir, ni absoudre : ce sont

1. *Évangile suivant saint Mathieu*, XX.
2. *Icarie*, p. 171 et 172.

de simples professeurs, chargés d'enseigner aux jeunes gens la morale chrétienne.

Comme Pierre Leroux, comme Louis Blanc, comme Pecqueur, Cabet considère la devise de la Révolution (Liberté, Égalité, Fraternité), comme placée au point culminant de l'évolution sociale progressive.

L'homme a commencé par être semblable à une brute : il était malheureux par suite de son ignorance. Il faut écarter toutes les rêveries concernant un prétendu « âge d'or », existant au début de l'évolution humaine. Mais le bonheur de l'humanité est voulu par la nature. L'homme est éminemment sociable et perfectible[1]. Il a donc cherché à organiser des sociétés, à perfectionner peu à peu son être intérieur et ses conditions extérieures d'existence. Cette organisation et ce perfectionnement doivent lui donner le bonheur, à condition qu'ils soient basés sur des principes stables et vrais. Par suite de conditions peut-être nécessaires à leur date, mais d'une nécessité seulement historique et passagère, cette organisation s'est longtemps appuyée sur l'égoïsme, l'inégalité, l'individualisme. Les progrès des sciences et de la raison ont enfin permis de reconnaître ces erreurs et de proclamer les trois principes supérieurs de Fraternité, d'Égalité, de Liberté.

Comme les autres écrivains socialistes, Cabet, après avoir posé la devise trinitaire, n'en conserve en réalité que les termes de Fraternité et d'Égalité. Il donne bien, dans la Constitution icarienne (art. 40), la définition de la liberté civile et sociale : « La liberté consiste dans la faculté de faire ce qui n'est pas défendu par la loi, et de ne pas faire ce qui n'est pas prescrit par elle. » Mais il ajoute (art. 41) : « L'obéissance à la loi est l'exercice de cette liberté. »

1. Voir *Mon Credo communiste*.

Ainsi, par une bizarrerie voulue, il commence par montrer qu'il y a une certaine quantité d'actes sociaux et civils qui sont en dehors de la loi, que la loi ne prévoit que pour les laisser à l'initiative des citoyens, qui sont en un mot le « domaine de la liberté » des citoyens : puis, craignant d'être allé trop loin, ne voulant pas qu'on puisse douter de l'autoritarisme légal et communautaire qui est son idéal social, il se hâte d'ajouter : « l'exercice de cette liberté que nous concédons, n'est en réalité que l'obéissance à la loi ». C'est-à-dire qu'après avoir posé pour la forme le principe de liberté, il le nie délibérément quant au fond.

Certes la loi icarienne est faite par le peuple et pour le peuple, et, *en principe*, n'interdit que ce qui est nuisible, ne prescrit que ce qui est utile (art. 39). En principe, d'accord. Mais en fait, la loi est appliquée par un homme ou certains hommes, et la loi, même sous un régime démocratique, peut devenir le plus écrasant instrument de despotisme qui soit.

Si la liberté est réduite ainsi par Cabet à la portion congrue, ses vues sur l'égalité sont assez sages. « Les différences de taille, dit-il, de forme, de forces n'empêchent nullement l'égalité en droits, en devoirs, en bonheur, comme les différences entre les enfants d'une même famille ne les empêchent pas d'avoir les mêmes droits à l'amour de leurs parents[1]. » Il distingue, comme Louis Blanc, l'égalité en *droits* et en *devoirs* : l'art. 27 de la Constitution icarienne déclare que « l'égalité est relative et proportionnelle : chacun a un droit égal aux bénéfices suivant ses besoins, et le devoir d'en supporter les charges suivant ses facultés. » L'article 28 porte que la domesticité sera supprimée. Chacun accomplira à son tour les gros ouvrages et les tâches fastidieuses.

Le principe supérieur de l'Icarie est la Fraternité ou

1. *Mon Credo communiste*, p. 5.

Solidarité, dont il tire deux conséquences sociales extrêmes : *Unité* et *Communauté.*

Les articles 43 à 46 de la Constitution de Nauvoo portent que le territoire ou domaine social sera un, le peuple sera un, l'exploitation sera une, l'industrie sera une, l'éducation sera une. Centralisation absolue, tel sera le plus sûr moyen de faire régner la fraternité.

Il définit la communauté « une association fraternelle, égalitaire et unitaire où tous les biens matériels sont mis en commun. » Cette communauté a pour résultat une assurance mutuelle et universelle de tous les membres de l'État contre tous risques d'accidents, chômages, etc... Elle concilie l'intérêt personnel de chacun avec l'intérêt général.

Il y a cependant une partie de l'organisation sociale dans laquelle Cabet n'introduit pas la forme communautaire, c'est la famille. Se séparant sur ce point de Platon et du communisme pur, il défend avec insistance l'union monogamique et l'institution du mariage. « Ce n'est pas le mariage lui-même qui est mal organisé dans nos sociétés, ce sont les conditions économiques qui l'accompagnent, à savoir la constitution de dot et l'inégalité des fortunes. En supprimant ces causes de désordre, on purifie le mariage et on le rend ce qu'il doit être, une des bases de la société, même communiste. Il n'admet le divorce que dans des cas assez rares. Non seulement il est partisan du mariage, mais du mariage *forcé,* en ce sens que le *célibat volontaire* est interdit en Icarie et que les époux divorcés eux-mêmes sont obligés de se remarier, malgré le peu de succès de la première expérience tentée. Le mariage est donc pour lui un devoir. A Nauvoo, le mariage s'accomplit en présence d'un magistrat américain, et Cabet, y assistant en personne, donne à cette cérémonie une certaine solennité par les paroles qu'il y prononce.

Sous ce rapport des mœurs, les idées de Cabet étaient

formelles, et le socialiste libertaire Holinsky nous raconte[1] qu'il essaya en vain d'adoucir son rigorisme. Il désapprouvait même qu'une femme valsât avec un autre homme qu'avec son époux. Voilà un aspect spécial de communisme austère auquel ne nous avaient pas préparés les Saint-Simoniens.

Il paraît du reste que les femmes ne se trouvaient point fort heureuses à Nauvoo et qu'elles murmurèrent souvent contre les règlements somptuaires qui leur prescrivaient une certaine uniformité de vêtement et de parure.

Les adeptes des sectes communistes américaines ont, en ce qui concerne les rapports des sexes, des principes très différents de ceux de Cabet : les Shakers s'astreignent à un célibat absolu et à une organisation quasi-monastique : les Mormons au contraire pratiquent la polygamie ; d'autres enfin, comme les Oneidiens, autorisent le gouvernement, lorsque la population décroît et que l'apparition d'une nouvelle fournée d'enfants semble nécessaire, à trier sur le volet des couples parfaits, et à les rapprocher pour l'œuvre sociale à accomplir (c'est le procédé dénommé « stirpiculture »). Les communistes américains et leurs historiens prétendent que, si l'œuvre de Cabet a échoué, c'est précisément parce qu'il a voulu maintenir cette institution du mariage, qui est en désaccord avec le communisme poussé à ses conséquences extrêmes et logiques[2].

En ce qui concerne l'éducation, qui en principe est commune, Cabet n'adopte pas une organisation fouriériste : il laisse pendant quelques années l'enfant à la famille : jusqu'à cinq ans, l'enfant peut être conduit à l'asile ou à la garderie, mais il reste sous la direction des parents.

1. *Revue socialiste*, 1892 *(Cabet et les Icariens)*.

2. Platon et Lycurgue avaient compris que pour créer une société vraiment communiste, il fallait dépouiller la femme de son auréole troublante et mystérieuse ; ils avaient voulu établir l'identité d'exercices, de mœurs et d'existence pour les deux sexes.

A cinq ans, a lieu la réception *scolaire*, et l'éducation générale (donnée en commun aux garçons et aux filles[1]) commence à cet âge : à dix-huit ans, a lieu la réception *ouvrière*, c'est-à-dire l'éducation spéciale et industrielle : enfin, à vingt et un ans, a lieu la réception *civique*, pour les garçons seulement.

III

L'organisation politique de l'Icarie est celle d'une démocratie à la fois égalitaire, centralisée et très autoritaire.

Le pouvoir législatif appartient à une Assemblée générale, composée de tous les citoyens mâles d'au moins vingt ans réunis au « forum ».

Les femmes n'ont jamais voix délibérative dans l'Assemblée générale, mais elles peuvent avoir voix consultative pour certaines questions les concernant spécialement.

Le pouvoir exécutif appartient à une *Gérance*, composée de six membres, nommés tous les ans par l'Assemblée générale. Un des six membres a la présidence de la Gérance et la surveillance de la communauté tout entière. Un deuxième s'occupe spécialement des finances et de la nourriture : un troisième, des logements et des vêtements : le quatrième surveille l'éducation, la santé publique, les divertissements : le cinquième, l'industrie et l'agriculture : le sixième, le « secrétariat » et l'imprimerie.

Le pouvoir judiciaire appartient à un jury qui est désigné par l'Assemblée.

Les trois pouvoirs appartiennent donc, soit directement, soit par émanation, à l'Assemblée populaire.

La minorité doit obéir sans murmure à la majorité. La simple *critique* des actes de la Gérance ou de l'Assemblée

1. Beaucoup de penseurs sont maintenant partisans de la coéducation des sexes, Faguet, Duclaux, Harald Hoffding... (Enquête de la *Revue des Revues*, novembre 1903).

est considérée comme un délit. Les Icariens sont tenus de se soumettre à la loi ou à l'expression de la volonté générale et ne peuvent espérer, pour réformer un état de choses défectueux sur un point donné, qu'en une revision de la constitution (possible tous les deux ans). Aucune liberté de presse ou de réunion n'existe en Icarie. La revue icarienne est rédigée par les soins du gouvernement.

La dénonciation de tout crime ou de tout délit est recommandée et même souvent exigée.

Les peines sont du reste très simples et peu sévères : elles consistent presque uniquement dans le blâme, ou l'expulsion de la cité.

Au point de vue économique, nous retrouvons la même simplicité rudimentaire qu'en matière politique.

La propriété individuelle ayant disparu, il n'existe plus qu'un propriétaire, l'État ou la communauté. Cabet a soutenu dans ses différents ouvrages que la communauté était de droit naturel, tandis que la propriété individuelle était une institution purement sociale, à laquelle on pouvait renoncer quand elle prêtait à des abus : comme on l'a laissée, aux cours des siècles derniers, se développer d'une manière illimitée, il est temps de la faire disparaître et d'établir une égalité, non point de misère (comme le croient les adversaires du communisme), mais d'*aisance*.

L'Icarien ne doit rien cacher, ni retenir pour soi, pas même une montre. On ne lui tolère que la possession des objets ou vêtements rigoureusement personnels.

On ne connaît plus à Nauvoo, ni l'achat, ni la vente, ni la monnaie, ni les banques, ni les salaires, ni les impôts.

L'impôt que chacun paye en nature, c'est le travail social. En retour, et comme récompense de ce travail, le citoyen reçoit de l'État ce qui lui est nécessaire, en nourriture, en logement, en vêtements. *Le travail est une fonction publique*[1].

1. Article 70 de la Constitution.

Les heures de travail sont fixées à dix par jour, entrecoupées de trois heures de repos. Chacun travaille à la tâche professionnelle qu'il a adoptée. Cependant, en cas d'urgence et de nécessité, tous peuvent être réquisitionnés pour le travail de la terre.

Les machines sont du reste multipliées le plus possible dans la communauté, pour augmenter la production : le travailleur doit être surtout un conducteur de machines.

En résumé, et nous empruntons cette définition à la Constitution même de Nauvoo, les Icariens sont des « *associés copropriétaires*, constituant une société agricole et industrielle, civile et politique, dans le but de défricher, de cultiver la terre, et d'exercer des industries utiles ».

Nous n'insisterons pas davantage sur l'application pratique des idées de Cabet. Il est certain que, dans la petite colonie de Nauvoo, le niveau moyen de l'éducation était un peu supérieur à ce qu'il est en France ; la moyenne du bien-être était plus élevée, et la fatigue du travail moins âpre : les Icariens avaient une certaine sécurité économique, et le spectre du chômage ne se dressait pas devant eux. Le reproche d'établir une « égalité de misère » ne pouvait s'appliquer au gérant de l'Icarie, pas plus que celui de favoriser un débordement des passions.

Mais il se dégageait de cette vie icarienne une sensation d'uniformité et d'ennui insurmontable ; les voyageurs et les témoins qui ont pénétré dans la colonie, nous ont dépeint ses membres comme paraissant plutôt résignés que contents : Cabet, bien qu'il ait essayé de maintenir le culte des beaux-arts dans sa cité, ne semble pas y avoir réussi : il n'a pu égayer ses administrés sur lesquels pesait cette vie de couvent, cette absence complète de liberté. La sécurité était achetée trop cher. Il n'y avait, il est vrai, ni prolétariat, ni mendicité à Nauvoo, mais comme le fait

remarquer Holinsky[1], « il n'y en a pas non plus dans une plantation d'esclaves ».

Les idées de Cabet étaient trop exagérées dans un sens communiste, pour avoir chance d'être jamais applicables dans nos grandes sociétés européennes. La fraternité répond à un besoin de l'âme humaine, et l'esprit d'association doit être développé plus qu'il ne l'est actuellement autour de nous : mais la liberté, la tendance à l'initiative, à l'acquisition d'une dignité personnelle, répond aussi à un besoin non moins impérieux de l'âme humaine, et Cabet en a fait trop bon marché. Il y a de plus, en l'homme, toute une série de tendances d'invention intellectuelle et esthétique que paralyserait indubitablement la discipline rigoureuse d'Icarie.

Cabet a eu, à plusieurs reprises, la vision nette que son programme n'était pas applicable aux grands états, et il nous a laissé dans plusieurs de ses ouvrages[2] l'exposé d'un régime transitoire qui conduirait par une pente modérée aux réformes plus radicales. Pendant cinquante ans, la propriété individuelle pourrait être maintenue en principe, mais avec une augmentation progressive du domaine national ; les successions collatérales et la liberté testamentaire seraient modifiées ou supprimées. Un impôt général progressif serait établi à la place des impôts actuels, surtout des impôts indirects. Sur cet impôt général, 500 millions seraient attribués à l'organisation du travail, à l'achat de logements pour les pauvres. L'homme aurait droit au repos à l'âge de 65 ans, la femme à l'âge de 50 ans. En un mot, on établirait pendant ces cinquante années un régime d'égalité croissante et d'inégalité décroissante.

Ces propositions transitoires ne diffèrent pas sensiblement de celles que nous avons trouvées chez les autres pen-

1. *Revue socialiste*, 1892, p. 316.
2. Voir le *Voyage en Icarie*, *Comment je suis communiste*...

seurs socialistes. Cabet y était ramené fatalement, lorsqu'il voyait que ses revendications radicales laissaient les esprits incrédules. Bien qu'on l'ait représenté dans certains journaux comme un révolutionnaire, il est certain que Cabet était un de ces réformateurs pacifiques qui n'auraient voulu à aucun prix inaugurer par un bouleversement violent le règne de la solidarité.

CHAPITRE IX

PROUDHON. — LE MUTUELLISME

I. — *Vie de Proudhon* (1809-1865). Difficultés de ses débuts. Sa colère contre l'organisation économique. « *Qu'est-ce que la propriété?* » Violence de sa polémique. « *Les contradictions économiques.* » Ce livre, très lu, provoque une vive indignation dans le public de 1846. — En 1848, il multiplie les articles de journaux et les brochures. Il attaque tout et ne s'attache à rien. Ses discours à l'Assemblée nationale. Proudhon à Sainte-Pélagie. — Son attitude après le coup d'État. « *La justice dans la Révolution et dans l'Église.* » Il s'exile à Bruxelles (1858-1862). Ses dernières années, à Paris, et ses dernières publications.

II. — Proudhon est l'adversaire déclaré non seulement de toute religion, mais de toute conception spiritualiste. Il est « anti-théiste ». — Suppression de tout pouvoir spirituel. — Sa cosmologie matérialiste a pour fondement l'idée d'*ordre* ou d'équilibre.

III. — Au point de vue moral, il a une belle conception de la dignité et de la justice humaine. Insuffisance de cette morale sous le rapport de l'altruisme et de la sympathie. — Dans l'organisation sociale, sa devise est : « Liberté, Justice. » Son égalitarisme (qu'il fait rentrer dans le concept de justice) est souvent assez radical. Quelques belles pages sur l'*équité*.

IV. — Il est respectueux du mariage, de la famille, de l'hérédité. — En politique, il pousse le souci de la liberté jusqu'à l'an-archie. Toute souveraineté est dangereuse, même celle du peuple. L'organisation de la société doit être purement industrielle. — Plus tard, il adopte la conception d'un État partagé en provinces ou en communes fédérées.

V. — Critique des différents fondements qu'on a donnés au droit de propriété. — Évolution des idées de Proudhon sur la propriété. La propriété n'est impossible que parce qu'elle est la négation de l'égalité : il reconnaît donc implicitement qu'il ne blâme que l'inégalité de la propriété. Il est d'abord partisan d'une *possession* parcellaire et égalitaire, fondée sur le travail (1840-1846). En 1848-1851, il propose qu'une loi partage la rente et l'intérêt entre le propriétaire et l'exploitant, et amène ainsi une égalisation progressive des biens. En 1858-1864, sa doctrine s'atténue encore et il reconnaît la légitimité du loyer.

VI. — Critique de la notion de valeur dans la société actuelle. L'heure de travail, criterium de valeur. Critique des conditions du travail. — Théorie mutuelliste : la réduction des salaires. Suppression du numéraire. Organi-

sation du crédit. La Banque d'Échange ; le papier social ou bon de circulation. — Essai de mutuellisme pratique : la Banque du Peuple (1849). — Principes généraux sur la réhabilitation et l'amélioration du travail.

VII. — La critique subversive de Proudhon aboutit en définitive à un mutuellisme modéré. Influence sur la formation des Sociétés coopératives, des Mutualités, des Syndicats professionnels. — Mais la partie destructive et violente de l'œuvre de Proudhon a pu contribuer à aigrir certains esprits : influence néfaste sur l'athéisme et l'anarchisme de la seconde partie du siècle.

I

Nous nous trouvons maintenant en présence d'un écrivain dont le socialisme est très subversif et d'un caractère spécial, difficile à définir, différant assez profondément de toutes les autres doctrines. Proudhon[1] est surtout un critique, un destructeur, violent par la forme, et souvent aussi par le fond même des idées. Rien de plus déconcertant pour la raison que certains de ses écrits : le paradoxe y fleurit à chaque page sous l'apparence d'une logique inflexible : pris à la lettre, ils aboutiraient à une subversion totale de la société. Il ne faut donc prendre contact avec quelques-unes de ses œuvres, que cuirassé de sang-froid et de défiance. Mais comme reconstructeur social, il est beaucoup plus pondéré : et l'on est tout surpris de voir ses violences de plume aboutir à un associationnisme relativement modéré, à un « coopératisme » partiellement réalisable.

Pierre-Joseph Proudhon est né à Besançon le 15 janvier 1809 : il était fils d'un tonnelier et l'aîné de cinq enfants. Il commença par garder les vaches au bord de

1. Consulter sur Proudhon les livres de : Arthur Desjardins, *P.-J. Proudhon* (1896). — Diehl, *P.-J Proudhon, seine Lehre und sein Leben* (Iéna, 1888-1896). — Sainte-Beuve, *P.-J. Proudhon, sa vie et sa correspondance* (1875). — Grün, *Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien* (Darmstadt, 1845). — Marchal, *Proudhon et Pierre Leroux* (1850). — Spoll, *Proudhon* (1867). — Mulberger, *Studien über Proudhon* (Stuttgart, 1891). — Sorel, *Essai sur la philosophie de Proudhon* (*Revue philosophique*, 1892), et les quatorze volumes de la Correspondance de Proudhon.

l'Ognon, mais sa mère, qui était une femme d'esprit ferme et opiniâtre, obtint son admission gratuite au collège de Besançon où il fit de bonnes études. A dix-neuf ans, il quitta le collège pour gagner sa vie, et entra comme correcteur dans une imprimerie.

Devenu plus tard prote dans cette imprimerie, il eut le loisir de s'occuper de philologie, et même de publier un *Essai de grammaire générale*. Il présenta ce livre à l'Académie de Besançon et obtint une mention au concours Volney ; l'Académie lui décerna aussi, pour une période de trois ans, la rente de 1 500 francs léguée par l'académicien Suard (1838). Mais il n'était pas destiné par son tempérament à pousser plus avant l'étude des belles-lettres, et ces distinctions académiques n'adoucirent pas l'âpreté des pensées sociales et politiques qui fermentaient déjà dans son cerveau. Ce jeune homme de vingt-neuf ans nous apparaît, dans les lettres qu'il écrit à cette époque, comme un esprit pessimiste, plein d'amertume contre la richesse et contre une société qu'il considère comme fondée uniquement sur la puissance de l'argent. Il se vante de la modestie de sa naissance, comme on se glorifie d'une action d'éclat. Il s'indigne que les « moutons de Besançon », en le félicitant des encouragements académiques qu'il a reçus, y voient surtout la possibilité pour lui d'obtenir des honneurs et des appointements. « Enfant du peuple, il se doit à la cause des pauvres, à l'affranchissement des petits : il poursuivra sa route de réformateur à travers les persécutions, la calomnie, la douleur et la mort même [1]. »

« Voir la vérité, c'est être obligé de la dire », écrira-t-il, l'année suivante, à son ami Ackermann [2]. L'irrésistible tendance qui le pousse à écrire ce qu'il croit être vrai, se révèle

1. Lettre du 16 septembre 1838.

2. L'Alsacien Ackermann, érudit et homme de lettres, a été, avec le professeur Bergmann, l'ami le plus intime de Proudhon.

tout entière dans cette phrase. Tempérament de lutteur, de tribun, jamais il ne reculera devant une assertion qu'il croira juste, jamais il n'hésitera à se servir comme d'une arme de sa force logique qu'il croit irréfutable.

Décidé à frapper un coup d'éclat, il partit pour Paris en novembre 1838, et se mit au travail. La première brochure qu'il publia, n'était cependant pas empreinte de violence. C'était un mémoire sur l'*Utilité de la Célébration du Dimanche*. Mais les pensées révolutionnaires y grondaient sourdement dans de certains passages : « les armes y étaient sous les fleurs », dit Sainte-Beuve[1], et l'on constatait certaine interprétation des lois de Moïse qui dénotait chez le commentateur des doutes assez marqués sur la légitimité de la propriété. Le mot du Décalogue : « Tu ne voleras pas » signifierait : « Tu ne mettras rien de côté pour toi, tu n'obtiendras aucune espèce de gain sur les autres, sans leur plein acquiescement ».

A cette époque, il était dans une misère profonde ; sa pension était en grande partie absorbée par sa famille : il ne pouvait même écrire à ses amis, faute d'argent pour le port des lettres. Il ne se dissimulait pas que cet état d'esprit était singulièrement défavorable pour composer l'œuvre scientifique qu'il avait conçue et qu'il écrivait. Il avouait que « l'ironie et la colère se feraient trop sentir dans son livre : c'était un mal irrémédiable. Quand le lion a faim, il rugit ». Mais il espérait que, grâce à son cerveau de logicien, le livre serait juste et impartial. Il avait en tout cas l'orgueilleuse certitude qu'il ferait beaucoup de bruit, que la propriété et l'inégalité ne se relèveraient pas du coup qui leur serait porté, que le public serait dans la consternation.

Qu'est-ce que la propriété ? ou *Recherches sur le principe du Droit et du Gouvernement*, tel fut le titre de l'œuvre incendiaire du jeune pamphlétaire (juin 1840). Les pre-

1. *P.-J. Proudhon*, p. 43.

mières lignes contenaient une définition de la propriété qui devait, comme il l'espérait, rendre l'auteur célèbre.

« De même que l'esclavage est l'*assassinat* de la personnalité, la propriété, *c'est le vol* ». Il se faisait fort de le prouver.

L'idée n'était pas neuve : certains théoriciens du droit naturel au XVIIIe siècle, tels que Brissot, avaient déjà dit que la propriété, étendue au delà des besoins, était une sorte de délit. Mais ils l'avaient dit avec plus de réserve, sous une forme moins catégorique : ils n'avaient pas jeté ce coup de clairon, ils n'avaient pas consacré deux cents pages à démontrer cette proposition.

Le volume se terminait par une apostrophe qui rappelait la manière de Rousseau et de Lamennais. L'athée déterminé, qu'allait devenir Proudhon deux ou trois ans plus tard, plaçait son mémoire sous l'invocation d'un « Dieu de liberté et d'égalité ».

Le livre se vendit, mais ne déchaîna pas les colères que le polémiste attendait. L'Académie de Besançon, à qui le livre était ironiquement dédié, se contenta de désavouer les doctrines subversives contenues dans le mémoire. Le ministre de la Justice, Vivien, avait renoncé à poursuivre le livre, après une intervention du professeur d'Economie politique, Blanqui [1], indulgent à toutes les audaces réformatrices.

En juin 1841, parut un second Mémoire sur le même sujet, adressé à Blanqui. La forme et même les idées du second Mémoire sur la propriété étaient un peu adoucies. Il piqua moins la curiosité publique que le premier, et Proudhon, malgré les avertissements de Blanqui, qui craignait à juste titre que de semblables théories ne fissent germer des tendances dangereuses dans les cerveaux po-

1. Il ne faut pas confondre l'économiste Jérôme Blanqui avec son frère, le conspirateur Louis Blanqui.

pulaires, revint à sa première manière, et publia le troisième Mémoire : *Avertissement aux propriétaires ou lettre à M. Considérant, rédacteur de la Phalange, sur une défense de la propriété* (janvier 1842). Le gouvernement, les prêtres, les philosophes, les magistrats, les journalistes surtout[1], étaient l'objet d'attaques d'une violence inouïe.

Le troisième Mémoire fut poursuivi devant la Cour d'assises du Doubs. Proudhon lut à l'audience un très long plaidoyer, tantôt scientifique et abstrus, tantôt sarcastique et mordant : il eut l'habileté d'amuser et d'étonner le jury. Il fut acquitté. Sa réputation d'homme à idées fut consacrée par ce procès. Ses Mémoires furent traduits en allemand. Le polémiste avait obtenu ce qu'il voulait, la notoriété.

Cependant la notoriété n'amène pas avec elle la fortune. Proudhon est obligé de faire à pied, faute d'argent, le voyage de Besançon à Paris. Il trouve enfin une place dans une maison de transports par bateaux sur le Rhône. C'est à Lyon qu'il écrit son premier ouvrage philosophique : *De la Création de l'Ordre dans l'Humanité*, ou *principes d'organisation politique* (1843), qui doit, suivant lui, produire un effet analogue à l'ouvrage de Newton[1].

Ce livre, écrit hâtivement et sans méthode, n'a aucun succès. La partie critique, dirigée contre la religion et la philosophie, n'a même pas la verve piquante des *Mémoires sur la propriété*. La partie dogmatique reste vague et inconsistante. Il reconnaît lui-même qu'il a échoué dans son dessein.

Il laisse la philosophie pour retourner aux sciences sociales et politiques. Il se rend compte qu'un important mouvement d'idées s'opère dans les esprits. « Ce qu'on appelle aujourd'hui en France « le parti *socialiste* » com-

1. Lettre du 25 novembre 1843.

mence à s'organiser, écrit-il à Ackermann [1]. Déjà quelques écrivains se sont unis : Pierre Leroux, Louis Blanc, plusieurs autres, et votre ami, quoique indigne. George Sand est tout à fait entrée dans nos idées... Le socialisme n'a pas encore conscience de lui-même : aujourd'hui il s'appelle communisme... Quand le socialisme, qui n'est autre que l'économie politique, s'élèvera à la hauteur d'une science, il lancera la société vers ses destinées ultérieures avec une force irrésistible. »

En 1846, paraissent les *Contradictions économiques* ou *Philosophie de la misère*. C'est le plus connu et le plus curieux des ouvrages de Proudhon : c'est là que se montre surtout sa verve endiablée de critique, et aussi son impuissance totale à rien construire de réel. « Destruam et ædificabo », écrit-il en épigraphe. Il n'a exécuté que la première partie de son programme.

C'est un plaidoyer, souvent fatigant, contre tout ce qui est société, propriété, capital, État : il ne voit que les aspects contradictoires et successifs des choses, sans jamais en percevoir l'ordre et l'harmonie.

Il a lu Kant et jeté les yeux sur quelques œuvres d'Hégel. Les « antinomies » du premier de ces philosophes, la « thèse et l'antithèse » du second, lui semblent être les plus merveilleux instruments de discussion économique. Les Allemands Karl Marx [2] et Grün [3] qui ont séjourné à Paris en 1844 et 1845, ont eu avec lui de fréquentes conversations et lui ont communiqué le goût de la dialectique allemande. Il fait donc passer tous les phénomènes sociaux au crible de ce criticisme, mais, quand il s'agit d'établir la synthèse de ces opinions opposées, il recule devant la diffi-

1. 4 octobre 1844.

2. Karl Marx publie en 1847 (à Paris) : *La misère de la philosophie*, qui est une réfutation des *Contradictions économiques*.

3. A son retour en Allemagne, Grün publie son livre sur les socialistes français et belges, *Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien* (1845). Voir aussi les lettres de Grün, traduites dans la *Revue des Deux Mondes* du 15 oct. 1848.

culté de la tâche, et la remet à plus tard : « Crois bien, écrit-il alors à Antoine Gauthier[1], que personne sur terre n'est capable, comme on l'a voulu dire de Saint-Simon et de Fourier, de donner un système composé de toutes pièces et complet, qu'on n'ait plus qu'à faire jouer... La science sociale est infinie : aucun homme ne la possède... Mais nous pouvons en découvrir les *principes*, puis les *éléments*, puis une *partie* qui ira toujours en grandissant... »

Il y a deux hommes dans Proudhon. Il y a l'homme de parti, le pamphlétaire, le prolétaire exaspéré qui veut « l'inversion » de la société, c'est-à-dire l'établissement d'un ordre social qui soit l'inverse de l'ordre existant, l'homme à idées fixes, à volonté immuable. Puis il y a le savant, l'observateur, le sociologue, qui voit le pour et le contre de chaque théorie, le vrai et le faux de chaque série de faits, qui considère que la société évolue et qu'elle arrivera peu à peu à un état différent de l'état présent, par le développement des principes mêmes qui ont déterminé l'état actuel[2]. Si le pamphlétaire vous irrite constamment par l'abus du paradoxe, le savant vous surprend parfois par la justesse de son raisonnement.

Les *Contradictions économiques* lui suscitent un nombre incalculable d'ennemis. Son athéisme indigne une société qui considère le déisme comme la base de toute croyance morale, de toute conception sociale. Il s'aliène les autres écrivains socialistes eux-mêmes par son mépris pour les organisations étatiques.

Proudhon était venu se fixer à Paris depuis quelque temps, quand éclata la Révolution de février. Malgré la virulence de sa critique, ce n'était pas un révolutionnaire. L'insurrection lui semblait un détestable moyen de faire

1. 2 mai 1841.
2. Lettre à Bergmann, juin 1847.

triompher des principes. L'émeute va trop vite et pas assez loin. Elle est le triomphe d'un parti, non d'une idée. Il accueille donc sans enthousiasme le mouvement révolutionnaire. Cependant, ce serait méconnaître son esprit énergique que de croire qu'il ne va pas chercher à tirer parti des circonstances. Le 24 février, tout en restant « abasourdi », il porte des pavés aux barricades et fait imprimer une proclamation antidynastique. Dès le milieu de mars, il se lance dans la polémique politique. « Sous l'aiguillon de la nécessité, cette conseillère d'action, il faut se mettre à l'œuvre. De philosophe, il faut passer législateur. »

Il devient rédacteur en chef du journal, le *Représentant du peuple,* et publie successivement deux brochures, « *Solution du problème social,* — l'*Organisation du crédit et de la circulation* ». Cette fois, il ne se contente pas de critiquer les mesures prises par le Gouvernement provisoire, de s'attaquer au principe même de la démocratie, il met en avant des projets de réformes économiques que nous analyserons. Il jette les fondements du système que l'on a appelé le *mutuellisme* (notamment dans les articles réunis sous le titre de *Banque d'échange*).

Les écrits de Proudhon, en 1848, sont vraiment déconcertants. On ne peut savoir ce qu'il veut, ni où il va. Tantôt il cherche à se rapprocher de Louis Blanc [1], tantôt il se moque de « cette secte communiste qui trône au Luxembourg [2] ». Tantôt il fait des avances aux conservateurs, tantôt il se tourne vers les révolutionnaires. Les modérés seuls ne trouvent jamais grâce à ses yeux.

S'il n'excite pas directement à l'insurrection, ses articles n'en restent pas moins un ferment violent, et ce ne sont pas les quelques conseils de modération qui terminent les pamphlets, qui peuvent contre-balancer l'âpre venin distillé

1. Lettre du 8 avril.
2. Lettre du 13 avril.

dans les pages précédentes. Depuis Proudhon, ces procédés d'excitation consciente ou inconsciente ont fait de singuliers progrès : il est un des initiateurs de ce genre de polémique.

Élu le 4 juin à l'Assemblée constituante par 77 000 voix, il haussa encore le ton de ses revendications. L'article du 8 juillet qui commençait par ces mots « le terme ! voici le terme ! », et qui réclamait des propriétaires la remise du tiers des rentes, loyers et fermages pendant ces années de troubles, amena la suspension du *Représentant du peuple*. Il déposa un projet de loi : « Le tiers des revenus serait abandonné par les propriétaires et divisé en deux parts : l'une serait distribuée aux locataires de tout genre à titre de crédit, l'autre serait encaissée par l'État à titre d'impôt sur le revenu. » Il défendit ce projet dans un discours qui déchaîna un tumulte indescriptible (31 juillet). L'Assemblée déclara, par 681 voix, que cette proposition était contraire à la morale publique et faisait appel aux mauvaises passions. Proudhon n'eut que sa propre voix et celle de son ami Greppo. Il ne pardonna jamais aux républicains avancés, aux Montagnards, de l'avoir abandonné ce jour-là.

A partir de cette époque, il devint, suivant sa propre expression, l'*homme-terreur*, accusé des conceptions les plus odieuses. Le grossissement que son tempérament faisait subir aux idées, il le subit lui-même : on le représenta comme une espèce d'ogre social.

Cette situation n'était pas pour lui déplaire et il continua la lutte avec ce mélange de passion et de sérénité raisonnante qui le caractérisait.

Il combattit la candidature de Louis Bonaparte à la présidence, dans un pamphlet mordant, et flétrit la lâcheté « de ce peuple de tartufes et de courtisans qui se jetait dans les bras d'un César dégénéré [1] ».

1. Il avait eu, le 26 septembre, une entrevue confidentielle avec Bonaparte,

Au moment où Proudhon allait fonder une *Banque du Peuple*, société en commandite au capital de 5 millions, destinée à mettre en pratique ses théories mutuellistes, un article du *Peuple*[1] amena le polémiste devant la Cour d'Assises de la Seine. Il avait traité l'élection présidentielle « d'outrage à la raison nationale » et l'élu, de « bâtard du suffrage universel. » Cette fois un plaidoyer scientifique où le socialisme était présenté comme la synthèse du capital et du travail, ne réussit pas, comme à Besançon, huit ans auparavant, à faire passer le prévenu pour un théoricien inoffensif. Il fut condamné à trois ans de prison.

Condamné à la prison ne veut pas dire condamné au silence : de la Conciergerie, de Sainte-Pélagie, de Doullens, où il fut transféré successivement, il continua à diriger son journal, à entasser livres sur brochures, et lettres sur articles.

Quelques mois après son entrée en prison, Proudhon avait épousé une jeune ouvrière passementière. Homme chaste et austère, aussi conservateur à ce point de vue qu'il était destructeur à tout autre, partisan déterminé du mariage, il désirait depuis longtemps atténuer les fatigues de la lutte publique par le repos moral d'une existence familiale. Il se maria donc à Sainte-Pélagie ; sa femme s'installa en face de la prison, de manière qu'il pût la voir de sa fenêtre : il eut l'autorisation de la recevoir fréquemment, et c'est par elle qu'il correspondit avec ses amis politiques et fit paraître ses articles.

Toutes les lettres intimes de Proudhon, et notamment celles qu'il écrit à Charles Edmond[2], devenu son correspondant le plus fidèle, depuis la mort d'Ackermann, le montrent

et avait un moment espéré que l'auteur de l'*Extinction du paupérisme* se joindrait aux socialistes. Sa déception expliquait sa colère.

1. Ce journal avait remplacé le *Représentant du Peuple*, depuis la fin de 1848.

2. Nous avons déjà parlé de Charles Edmond à propos de Louis Blanc, p. 260.

comme un tendre époux et un excellent père : quand il parle de ses trois petites filles, sa plume s'adoucit, son irritation se détend, un autre homme se dévoile.

Mais le polémiste n'est pas désarmé par les émotions familiales : les œuvres qu'il écrit à Sainte-Pélagie, sont d'un radicalisme audacieux. Ce sont les *Confessions d'un Révolutionnaire*[1], où il flétrit ce qu'il appelle « les réactions », c'est-à-dire les différents partis républicains de Cavaignac, de Ledru-Rollin et même de Louis Blanc. — En juillet 1851, il expose la théorie de l'anarchie politique dans l'ouvrage intitulé : *l'Idée générale de la Révolution au XIXe siècle.*

Des livres aussi subversifs ne pouvaient qu'effrayer la bourgeoisie libérale et la rejeter du côté conservateur. Ledru-Rollin, Delescluze et les autres démocrates, réfugiés à Londres depuis juin 1849, n'avaient donc pas tort de l'accuser de compromettre la Révolution, en l'exagérant et en la faussant par ses paradoxes.

Le Coup d'État lui arracha un cri d'exaspération contre l'inertie populaire. Et cependant, dans une longue lettre qu'il adressait à Charles Edmond (19 décembre), il déclarait que l'Empire pouvait n'être pas plus éloigné de son idéal social que la République, et qu'un tyran humanitaire ferait peut-être plus pour la réalisation de cet idéal qu'une assemblée parlementaire bourgeoise. « Les rouges (les démocrates libéraux) sont finis, écrivait-il à son frère, moi, je reste[2]. » Il traita le Coup d'État de simple « polissonnerie de collège, » et adressa une pétition à Morny, pour lui offrir d'organiser une colonie pénitentiaire, destinée aux déportés de décembre : il obtint même une entrevue du ministre. C'est alors que le révolutionnaire italien Mazzini le dénonça, comme étant le Méphistophélès de la démocratie.

2. Trois éditions de ce livre furent vendues en novembre 1849. C'est à cette époque qu'il eut avec Bastiat sa polémique célèbre sur « l'intérêt ».

1. Lettre du 28 décembre.

Si Proudhon espéra, à sa sortie de prison (juin 1852), convertir Napoléon au socialisme, cet espoir fut de courte durée, et les jugements qu'il porte sur le nouveau gouvernement se contredisent les uns les autres, à quelques jours d'intervalle. Tantôt le président est « un exécrable et obscène maniaque, un tyran ». Quelque temps après, il écrit une lettre personnelle à Napoléon pour lui demander d'autoriser la mise en vente d'une nouvelle œuvre : *La Révolution sociale démontrée par le Coup d'État du 2 décembre*. Dans ce livre, il cherche à convaincre le président qu'il est le mandataire de la Révolution contre l'aristocratie et le clergé, et surtout le mandataire économique du prolétariat contre la bourgeoisie possédante. Le livre eut six éditions.

A partir de 1852, Proudhon quitta la polémique quotidienne des journaux et les brochures d'actualité, pour reprendre ses études théoriques et préparer un grand ouvrage de philosophie sociale.

Entre temps, il publia quelques brochures économiques : un *Manuel du Spéculateur à la Bourse* : — *Réformes à opérer dans l'exploitation des chemins de fer*. Dans cette dernière brochure, il s'élevait contre les concessions, et contre le monopole accordé aux grandes compagnies. C'était la position inverse de celle qu'avait prise Enfantin.

La Justice dans la Révolution et dans l'Église parut en avril 1858, et fut imprimée en même temps en français et en allemand. Cette œuvre, la plus considérable, sinon la plus originale de Proudhon, était ironiquement dédiée au cardinal Mathieu, archevêque de Besançon, comme jadis le *Mémoire sur la propriété*, à l'Académie de la même ville.

Le gouvernement ne laissa pas échapper cette occasion de donner un gage de sympathie au parti catholique et fit saisir le livre. L'auteur fut condamné à trois ans de prison, pour délit contre la morale publique et religieuse. Cette

fois, Proudhon préféra s'exiler et se retira à Bruxelles où il resta jusqu'en 1862 [1].

Bien qu'affaibli par la maladie, l'infatigable publiciste ne cesse d'écrire. Une *Théorie de l'Impôt*, modérée et sagement présentée, est couronnée en Suisse, à un concours académique. Dans les *Majorats littéraires*, il combat le principe de la propriété littéraire. Ce sont ensuite les questions de politique européenne et de droit international qui l'occupent. Une étude singulière, *La Guerre et la Paix*, tout en établissant que la pacification universelle est le but final de l'humanité, présente tout au long la justification du droit de la *force*.

Il fait des articles contre le principe des nationalités, lance un réquisitoire contre les insurrections polonaises et se brouille par là-même avec son ami Charles Edmond. Il blâme la révolution italienne, Garibaldi et Mazzini, et s'aliène ainsi tout le parti démocratique français. « Le régime fédéraliste lui semble convenir à l'Italie beaucoup mieux que le régime unitaire [2]. » D'ailleurs il craint pour la France la formation d'une grande puissance « à laquelle nous rendons trop de services pour qu'elle nous aime, l'ingratitude en politique étant le premier des droits et des devoirs. Quoi qu'en pense l'empereur, les traités de 1815 subsistent encore et il est absurde de les saper, au nom d'une politique basée sur les frontières naturelles ou sur les nationalités. »

Quant à la politique intérieure, ses vues restèrent constamment hostiles à celles des républicains avancés : les dernières années de sa vie furent marquées par une vive polémique contre les Cinq, c'est-à-dire contre les cinq députés représentant l'opposition au Corps législatif en 1863, et contre leurs adhérents. Il ne pouvait se contenter de ré-

1. L'empereur lui fit remise de sa peine en 1860.
2. Voir sa brochure sur *la Fédération et l'Unité en Italie*.

formes politiques, il lui fallait des réformes économiques. Entouré d'hommes nouveaux, Camélinat, Fribourg, Tolain, Varlin, Malon, il aurait voulu galvaniser le parti socialiste, réduit au silence depuis 1850.

De plus il s'intéressa vivement à la fondation de la nouvelle association prolétarienne, l'Internationale (septembre 1864), qui cherchait à supprimer les frontières des États, et à unir dans de communes revendications les classes ouvrières des différents pays de l'Europe.

Il mourut le 19 janvier 1865, après avoir confié à Bergmann, à Chaudey et à quatre autres de ses amis, la mise au point et la publication de ses dernières œuvres[1].

Proudhon, d'après ses portraits, tenait à la fois du paysan, par son allure lourde, un peu voûtée, et du savant, par son front élevé, son regard clair, s'échappant dans le rêve des déductions par delà le verre des lunettes. Ce fut un homme simple et serviable dans la vie privée, bon père et bon époux, austère et désintéressé. Il était timide et fuyait le monde : c'était un socialiste, ce n'était pas un sociable. Il avouait que ses semblables, pris individuellement, le lassaient souvent. Mais aima-t-il l'humanité considérée en bloc, à l'instar d'un Pierre Leroux? C'est probable. Il aima surtout l'idée de justice. Il était altruiste par devoir. Au fond, il était orgueilleux, d'un orgueil contenu et silencieux. « Après les persécuteurs, disait-il, je ne hais rien tant que les martyrs. »

Un critique contemporain[2] a dit que Proudhon, « s'il fut un vertueux, ne fut pas un sage, parce qu'il n'eut pas le sens du réel ». Il est certain que son pessimisme a troublé

1. Le plus important de ces derniers ouvrages fut : *La capacité politique des classes ouvrières*, où il traçait tout un programme d'action politique pour le quatrième État. Citons encore *Les contradictions politiques, France et Rhin, Du principe de l'art, La Pornocratie, Césarisme et Christianisme*...

2. Faguet, *Politiques et moralistes*, t. III, p. 118.

la netteté de son jugement. Il est des choses mauvaises qu'il est un devoir de haïr : mais lui, vraiment, abuse de la haine et de la critique. Le pessimisme de Proudhon est aussi éloigné de la vérité que l'optimisme exagéré des Saint-Simon, des Enfantin, des Cabet. Ce pessimisme devient coupable quand celui qui en est possédé, cherche à l'insuffler à l'humanité tout entière, en multipliant dans ses écrits les contradictions et les doutes. Tout attaquer, tout maudire, c'est non seulement diminuer le bonheur autour de soi, ou au moins l'illusion du bonheur, c'est aussi exciter les esprits violents à tout détruire, c'est faire œuvre indirecte de révolutionnaire. Proudhon n'a donc été un penseur humanitaire et solidariste, que dans une partie de son œuvre : par l'autre partie, il a contribué à aigrir et à exciter les hommes les uns contre les autres. Essayons de démêler quels furent ces deux aspects différents de sa doctrine.

II

Comme Proudhon prend toujours le contre-pied des opinions courantes, et comme le matérialisme n'est pas à la mode en 1840, il se déclare matérialiste et anti-théiste.

C'est dans la *Création de l'Ordre dans l'Humanité* que sa critique religieuse est le plus âpre. Il reproche à la religion d'être systématiquement hostile à toutes les découvertes de la science, à tous les mouvements de la pensée[1], et surtout de s'unir étroitement aux gouvernements temporels.

Aucun des deux griefs n'est nouveau : ils ont été développés par la plupart des penseurs du XVIII[e] siècle. Ces griefs sont du reste plutôt anticléricaux qu'antireligieux. Mais Proudhon n'est pas seulement l'ennemi du clergé, il

1. *Création de l'Ordre* (1843), p. 14 et suiv.

est l'ennemi de tout absolu, de tout dogme métaphysique et dépassant l'expérience. S'il exprime, à plusieurs reprises, une certaine sympathie pour Jésus, pour celui qui s'est appelé « Parole de Dieu », c'est qu'il le considère comme un réformateur social, adversaire des prêtres, des hommes de loi, des marchands. Le protestantisme libéral, le néo-christianisme ne trouvent pas plus grâce à ses yeux que le catholicisme. Le sens profondément humain de l'oraison dominicale, cet admirable symbole de l'effort quotidien de l'homme vers le bien, lui échappe complètement, et le long commentaire qu'il en donne[1] n'est qu'une suite de paradoxes.

Il juge donc parfaitement inutile une réforme quelconque des religions passées. Il raille les tentatives de rénovation religieuse des Lamennais, des Genoude, des Lacordaire, etc... « Les Saint-Simoniens se trompent en croyant à un avenir religieux de l'humanité. Religion, philosophie, science, telles sont les trois étapes du genre humain[2], et l'humanité entre actuellement dans la troisième période. »

Par une de ces brusques contradictions dont son œuvre est remplie, il termine sa critique de la religion par l'éloge de tout le bien qu'elle a fait : « Que de courages, que de vertus, quels torrents d'amour elle fit éclore ! Avec quelle tendresse elle consacra notre berceau, et de quelle grandeur elle accompagna nos derniers instants ! Quelle chasteté délicieuse elle mit entre les époux ! La Religion a créé des types auxquels la science n'ajoutera rien : heureux si nous apprenons de celle-ci à réaliser en nous l'idéal que nous a montré la première[3] ! » Mais alors, qu'est-ce que est esprit qui, à dix pages de distance, flétrit, puis bénit les tendances idéalistes ? Et dans quel désarroi

1. *De la Justice*, II, 158.
2. *Création de l'Ordre*, p. 13.
3. Dans certaines pages du livre de la *Justice* (par exemple t. III, p. 40), il repousse le titre d'athée et affirme qu'il croit à un Absolu.

d'âme ne jette-t-il pas celui qui veut prendre contact avec lui !

Au chapitre VIII des *Contradictions Économiques*, Proudhon est encore plus anti-théiste que dans la *Création de l'Ordre*. « Dieu en religion, dit-il, l'État en politique, la propriété en économie, telle est la triple forme sous laquelle l'humanité, devenue étrangère à elle-même, n'a cessé de se déchirer de ses propres mains et qu'elle doit aujourd'hui rejeter[1]. »

Tout en faisant la part des violences préméditées et voulues, « véritables coups de fusil qu'il tirait en l'air pour attirer l'attention », tout en faisant la part de ses multiples contradictions, il faut reconnaître que nous nous trouvons en présence d'un esprit singulièrement défiant à l'égard de tout ce qui est religion ou métaphysique.

Mais, à défaut de métaphysique, n'existe-t-il pas chez lui une cosmologie, un système de philosophie naturelle, le caractérisant en propre, ou le rattachant à une école existante ?

Ce serait faire injure à son indépendance orgueilleuse que de le croire capable d'adopter le système ou les idées d'un autre penseur. Il juge que les philosophes ont de grandes prétentions, mais de science, nulle. Leur faculté de généraliser et d'abstraire est faussée. Ce sont des alchimistes, les *astrologues de l'idée de causalité*. La logique elle-même ne trouve pas grâce aux yeux de cet impitoyable logicien. Il soutient que, la plupart du temps, le syllogisme n'est qu'un cercle vicieux ou une pétition de principes.

Et cependant Proudhon, tout en n'adoptant aucune doctrine préexistante, juge utile de baser ses conceptions économiques sur quelques idées générales.

1. Nous faisons grâce au lecteur de toutes les apostrophes ou boutades plus ou moins spirituelles qu'il lance contre la Divinité, telles que « Si Dieu n'existait pas, il n'y aurait pas de propriétaires » etc… Voir *Contradictions économiques*, I, p. 230, 384, etc.

Il trouve la condition suprême de toute persistance, de tout développement, de toute perfection dans l'idée *d'ordre*[1]. Créer, c'est produire de l'ordre. Le monde, c'est l'ordre universel, c'est l'équilibre. Proudhon se fait donc une conception de la loi naturelle, dans sa plus grande généralité, qui ne manque pas de justesse. Malheureusement, l'équilibre ne représente pour lui qu'un équilibre de forces matérielles. Il n'a vu et voulu voir que les mouvements et les phénomènes de la matière, et en a négligé de parti pris le substratum.

En 1843, dans la *Création*, ce qu'il appelle ordre, c'est simplement toute disposition *sériée* et symétrique. Mais, en 1858, l'idée d'ordre et d'équilibre revêt chez Proudhon une plus grande précision. Il abandonne le mot « loi sérielle », pour celui de « loi de justice ».

Cette « idée princesse » de justice, pour se servir de sa propre expression, régit à la fois le monde de la création et le monde de la philosophie : « dans l'ordre de la conscience, elle est la justice proprement dite : dans l'ordre de l'intelligence, elle est égalité ou équation : dans la sphère de l'imagination, elle est idéal : dans la nature, c'est l'équilibre[2]. » Le dernier mot de la philosophie est de réaliser, par la raison, par la synthèse des connaissances, l'accord entre l'homme et la nature, et, comme disait Fourier, l'harmonie universelle[3]. La justice est l'essence souveraine que l'humanité a de tout temps adorée sous le nom de Dieu[4]. L'idée de justice est, de toutes nos idées, la plus intelligible, la plus présente, la plus féconde : c'est le seul de nos sentiments que les hommes honorent sans réserve, et le plus indestructible. L'ignorant perçoit la justice avec la même plénitude que le savant, et, pour la défendre, devient en un instant aussi

1. *Création de l'Ordre*, p. 2, 11, 12.
2. *De la Justice dans la Révolution*, I, p. 36.
3. *Id.*, I, p. 40.
4. *Id.*, I, p. 41.

subtil que les docteurs, aussi courageux que les héros. L'édification de la justice est la grande affaire du genre humain, la plus magistrale des sciences, œuvre de la spontanéité collective bien plus que du génie des législateurs et qui n'aura jamais de fin[1].

Toutes les pages que Proudhon consacre à cette idée « mondiale » de justice, sont peut-être les plus belles de son œuvre, comme pensée et comme style.

Proudhon prévoit qu'une objection sera faite au principe d'ordre ou de justice : « Chercher simplement à obtenir l'équilibre, l'ordre, n'est-ce pas pétrifier l'univers ? » Il sent donc la nécessité d'ajouter au principe suprême un autre principe, le progrès[2]. L'univers se transforme, évolue constamment, et cette évolution progressive se fait dans le sens d'une justice de plus en plus grande. La loi d'équilibre n'est donc pas une loi d'immobilisme : complétée par la loi de progrès, elle est une loi de mouvement et de perfectionnement continus.

Ce principe de justice, tel que le conçoit Proudhon, n'est pas un principe métaphysique : c'est un principe naturel, cosmologique, qui va devenir, comme nous le verrons bientôt, un principe moral et social. Ce n'est pas une église qui doit en tirer les conséquences, ce n'est pas un clergé qui doit les appliquer : c'est la Révolution française et les penseurs qui s'en réclament. Cette philosophie rudimentaire est donc exactement l'opposée de celle des Saint-Simoniens. Elle aboutit à combattre tout « pouvoir spirituel » existant et à empêcher tout pouvoir spirituel nouveau de naître.

1. *De la Justice*, I, p. 42.
2. *Id.*, I, 51.

III

La morale de Proudhon a pour bases deux règles de conduite, ou « maximes de félicité » : le respect de la dignité personnelle, le culte de la justice.

« L'individu doit s'honorer lui-même et avant tout autre, et affirmer avec énergie son inviolabilité parmi ses pairs ; sans *dignité*, point de mœurs[1]. » On pourrait poser le principe suivant comme fondement de la science des mœurs : « Respecte-toi ». L'individu a en lui-même une faculté caractéristique, le franc arbitre (la volonté), dont Proudhon entreprend la défense contre toutes les théories fatalistes et déterministes. C'est le franc arbitre qui crée en l'homme cette tendance à la dignité, à l'indépendance, inséparable de sa nature psychique.

Ainsi, par son origine et sa base, le droit est individualiste : l'idée de mutualité ne s'y rencontre pas encore. Les anciens ont admirablement compris cette forme première de la moralité. Mais, comme cette règle de dignité personnelle, laissée sans frein, pouvait conduire à l'égoïsme, ils ajoutèrent à la dignité le respect des dieux, *religio*, et le respect de la cité, qui est aussi une « religio » : ces principes eurent l'inconvénient de noyer l'individu dans le socialisme de caste ou d'État.

Le christianisme accomplit ce grand progrès de placer l'homme en face de son semblable et de lui ordonner la charité : mais il dépassa la mesure, aboutit à une sorte de perte de la dignité, de déchéance de la personnalité. « L'homme *digne*, puis le *bon* homme, voilà en quatre mots le chemin que les religions firent faire, en quatre mille ans, à l'humanité[2]. »

1. *De la Justice*, I, 113.
2. *De la Justice*, I, 204.

Il fallait trouver autre chose : ce fut la gloire du XVIIIe siècle et de la Révolution française de proclamer le règne de la justice, conciliatrice de la dignité et de la bonté. « La justice est une faculté de l'âme humaine, la plus lente à se former et la plus difficile à connaître, mais aussi la première et la plus essentielle : elle découle directement de la dignité : sentir et affirmer la dignité, d'abord dans ce qui nous est propre, puis dans la personne du prochain, sans considération aucune de divinité ou de communauté, voilà la justice[1]. » On peut la définir « le respect spontanément éprouvé et réciproquement garanti de la dignité humaine, en quelque personne et dans quelque circonstance qu'elle se trouve compromise, et à quelque risque que nous expose sa défense[2]. » Cette vertu établit donc entre les hommes un rapport de connexité et de solidarité ; grâce à elle, nous sentons qu'en offensant autrui, nous nous offensons nous-mêmes.

Nous ne trouvons pas dans la psychologie de Proudhon une analyse des sentiments de sympathie, de sociabilité, de pitié qui sont, pour beaucoup de philosophes, soit le fondement, soit le couronnement du sentiment de justice. Si les Saint-Simoniens sont tombés dans un excès de sentimentalité, Proudhon pèche par excès contraire : « Amour, dit-il, bienveillance, pitié, sympathie, cette sorte de magnétisme qu'éveille la contemplation d'un être semblable à nous, n'a rien qui mérite l'estime, rien qui élève l'homme au-dessus de l'animal[3]. » Il en résulte que sa morale a quelque chose de froid, de dur, et que nous ne nous sentons pas poussés par elle à ces actes de bonté, de dévouement, de sacrifice, qui constituent le plus noble aspect de la conduite humaine : ne serons-nous pas toujours portés à raisonner, à calculer nos actions et finalement à nous

1. *De la Justice*, I, 216.
2. *Id.*, I, 225.
3. *Premier mémoire sur la propriété*, p. 180.

abstenir, quand nous croirons que les autres n'auront pas strictement mérité ce que nous voulons faire pour eux ? En voulant toujours établir une balance rigoureuse, ne risquons-nous pas de la faire instinctivement pencher de notre côté [1] ?

Proudhon a bien essayé, en morale comme en cosmologie, de placer à côté ou au-dessus des sentiments de dignité et de justice, une tendance *au progrès*, qu'il n'analyse du reste que d'une manière confuse.

Le progrès serait la « justification de l'humanité par elle-même, sous l'excitation de l'idéal ». Mais comme l'*idéal* ne représente pour lui aucune idée immatérielle ou transcendante, il ne peut définir que fort vaguement ce qu'il entend par cette expression : ce serait le beau, le sublime [2]. L'esthétique serait-elle le couronnement de la morale ? Cette conclusion étonnerait chez l'apôtre de l'observation et de la méthode sérielle.

Si Proudhon n'a pas eu de croyance méthaphysique, il a donc cru, et très fermement, à la nécessité d'une croyance morale. Il se rapproche par là des autres penseurs solidaristes de son époque dont il s'éloigne par tant de côtés. Il considère même, dans certains passages de son œuvre, la morale comme une religion : « La religion, dit-il, est l'ensemble des moyens thérapeutiques et prophylactiques enseignés par Dieu même, par lesquels l'homme dégradé se rétablit dans la vertu et conserve ses mœurs [3]. » Mais cette religion morale, c'est l'État laïque, et non un clergé, qui doit l'enseigner à la jeunesse.

Le principe moral de *dignité*, quand on considère non plus l'homme pris individuellement, mais l'organisation de la société, devient le principe de *liberté*. Les hommes

1. *De la Justice*, IX[e] étude.
2. *De la Justice*, III, p. 218, 270 et suiv.
3. *De la Justice*, II, 147.

de la Révolution ont eu une inspiration de génie, en plaçant le mot de *liberté* en tête de leur devise. La première condition pour que l'homme social soit heureux, c'est qu'il soit libre. Proudhon a une conception de la société, contraire à celle de la plupart des socialistes (à part Fourier), et contraire à celle de beaucoup de sociologues modernes, même non-socialistes.

« Il ne faut pas considérer, dit-il, comme le font les communistes ou socialistes contemporains, que l'homme n'a de valeur que par la société, qu'il en est le produit, qu'elle lui confère une fonction, une spécialité, qu'elle lui assigne sa part de bonheur et de gloire, qu'il lui doit tout et qu'elle ne lui doit rien. Ce système conduit à la *déchéance de la personnalité*, à l'absolutisme oriental ou césarien. Il asservit l'individu, pour rendre la masse libre. C'est de la tyrannie et non de l'association. Il n'y a pas d'exemple d'une communauté qui, fondée dans l'enthousiasme, n'ait fini dans l'imbécillité [1]. »

Et plus loin : « C'est le sentiment antigouvernementaliste, antimystique de la liberté qui a soulevé une répugnance invincible contre toutes les utopies d'organisation politique et de loi sociale, proposées par Fourier, Owen, Cabet, Enfantin. L'homme ne veut plus qu'on l'organise, qu'on le mécanise : sa tendance est à la désorganisation, à la défatalisation [2]. »

Cependant le régime de la liberté pure, où tout se réduirait à des calculs d'intérêt personnel, simple agglomération d'individualités juxtaposées, serait une utopie aussi dangereuse que le régime communiste.

Il faut trouver un régime qui superpose à la liberté rationnelle un autre principe, celui que nous avons déjà rencontré en cosmologie et en morale : le principe de justice.

1. *De la Justice*, I, 117.
2. *De la Justice*, III, 228.

La justice résume deux des termes de la devise de la Révolution : Égalité, Fraternité. « Liberté et Justice », telle serait donc la formule sociale de Proudhon.

Mais quel est le caractère exact de cette justice sociale ou *commutative* qui va régir la société politique et économique ? Dire qu'elle résume en elle les principes d'Égalité et de Fraternité, n'est pas clair. Les contient-elle ou les remplace-t-elle ? Proudhon, en glorifiant la justice, préconise-t-il l'égalitarisme ou l'humanitarisme ?

Si nous nous reportons à la conception stricte et rude de la justice morale et individuelle chez Proudhon, nous pouvons d'abord admettre que sa justice sociale n'est pas fraternitaire. La législation ne doit pas plus être basée sur des rapports de sympathie et de pitié entre les hommes, que la conduite de l'individu ne doit être dirigée par ces mêmes sentiments. Il laisse aux Saint-Simon, aux Sismondi, aux Pierre Leroux, l'attendrissement et l'amour pour les déshérités sociaux. Ceux-ci ont-ils, oui ou non, le droit d'être heureux ? C'est là qu'est la question à résoudre.

Si la justice n'est pas la fraternité, coïncide-t-elle avec l'égalité ? Nous avons dit, au début de cette étude[1] qu'il fallait distinguer deux sens du mot « égalité ». Dans un premier sens, l'égalité *modérée*, ou *équité*, ou *proportionnalité* peut être considérée comme le synonyme de justice sociale. Dans un deuxième sens, l'égalité absolue, aboutissant à un nivellement radical des hommes, des valeurs, des fonctions est, en quelque sorte, l'exagération chimérique de la justice. Proudhon est-il donc sur ce point un modéré ou un radical ? Il ne semble pas que Proudhon ait poussé son concept de justice sociale jusqu'au concept d'égalité complète, se rendant compte que l'application d'un principe absolu d'égalité le conduirait à sacrifier la liberté. Certes, les hommes sont égaux au point de vue du mérite moral, au

1. Voir notre Introduction.

point de vue de la bonne volonté, et la législation doit établir une égale admission de tous aux fonctions, une égalité d'instruction, une égalité civile, en un mot une égale possibilité de travailler et de vivre. D'autre part, la différence des capacités, des services rendus, des déchéances encourues ne doit entraîner qu'une inégalité assez faible dans la rétribution des peines, des récompenses, des salaires et surtout des propriétés. Mais l'égalité absolue conduirait à un communisme dont Proudhon ne veut pas plus que de l'individualisme.

Ce qu'il désire fonder, c'est une société *juste, équitable* et fondée sur le principe *mutuelliste* du droit, qui engrène les libertés l'une à l'autre par une transaction de justice commutative. Ces expressions de « mutuellisme, de justice commutative, indiquent bien quelle conception un peu froide, mais très ordrée, très équilibrée, il se fait d'une société bien organisée ». Et ce principe de justice sociale ou mutuelliste lui inspire d'aussi belles pages que le principe de justice naturelle.

« Cette justice sociale, dit-il, est le pacte que l'homme conclut avec l'homme pour vivre en société... Une vie établie sur des garanties libres et réciproques, sur des principes de plus en plus explicites, savants, sévères, une vie équitable, voilà ce que demandent toutes les voix de l'humanité, et la véritable condition du progrès social[1]. » La justice sociale ou équité, c'est, pour Proudhon, l'accord de toutes les forces sociales proportionnées entre elles, de telle façon qu'elles produisent un ensemble harmonieux.

IV

Il est peu d'institutions qui soient restées à l'abri des attaques de Proudhon ; il est donc intéressant de constater

1. *De la Justice*, I, 129.

que jamais le mariage, ni l'organisation moderne de la famille, n'ont été l'objet d'une critique de sa part. C'est au nom de l'ordre et de la justice qu'il est partisan du maintien de ces institutions, au nom de la protection due à la faiblesse de la femme, surtout au nom de l'intérêt des enfants : et ce grand défenseur de la liberté repousse même le divorce [2], ce remède aux servitudes qu'entraînent après elles les unions mal assorties. Il considère la femme comme inférieure à l'homme, au triple point de vue de la force physique, de la capacité intellectuelle, de la valeur morale ; il est très antiféministe et par conséquent peu partisan de toutes les mesures qui tendraient à émanciper la femme ou à lui donner des armes contre l'homme. Le mariage *romain*, c'est-à-dire celui où la femme et les enfants sont complètement soumis à l'autorité du *pater familias*, a ses préférences.

Les réformes sociales que réclame Proudhon, ont donc trait non à l'ordre familial, mais à l'ordre politique et à l'ordre économique.

Dans l'ordre politique, Proudhon cherche à tirer de ses principes généraux la suppression, ou du moins l'amoindrissement considérable de tout *gouvernement*.

Vivre sous la dépendance d'un gouvernement est contraire à l'idée de liberté « totale » qui lui est chère. Mais un gouvernement n'est-il pas indispensable pour faire régner cette autre idée qui lui tient également au cœur, l'idée de justice sociale ? Peut-être pourrait-on essayer de démontrer que l'autorité de l'État n'est pas nécessaire à l'établissement de la justice. Combien la liberté s'accommoderait d'une semblable démonstration ! Voyons si cette preuve peut être faite.

D'abord il est certain que, si le gouvernement est repré-

2. *De la Justice*, IV, 246.

senté par un homme ou quelques hommes, on ne peut avoir aucune certitude que le sentiment de justice sera assez développé chez cet homme ou ces hommes pour être appliqué par eux à leurs rapports avec la société. C'est cette incertitude qui rend si aléatoire le bonheur du peuple sous tout gouvernement monarchique ou aristocratique.

Mais, si le gouvernement est représenté par le peuple tout entier, ne peut-on avoir confiance dans « la *raison collective* » de ce peuple? Pas davantage, répond Proudhon. Toute *souveraineté* est défectueuse, même celle du peuple : celle-ci est même une niaiserie, puisqu'une multitude confuse, ignorante des faits de l'histoire et des raisonnements juridiques, ne peut, par cela seul qu'elle est le nombre, avoir une notion précise de ce qui est le droit, de ce qui doit être la loi. « Le suffrage universel, dit Proudhon, est une loterie. Quel rapport existe-t-il entre le droit, la vérité et toutes les basses considérations qui entraînent un vote? La démocratie est une aristocratie déguisée... elle est l'ostracisme... elle est rétrograde et contradictoire... en un mot, elle est impuissante à résoudre la question sociale[1]. »

Proudhon déclame violemment contre Rousseau, ce faux oracle, ce jongleur oratoire[2] dont le Contrat social aboutit à un autoritarisme monstrueux. Il s'emporte contre Robespierre et les jacobins, ces sectaires qui ont fait régner la tyrannie révolutionnaire. L'adage « vox populi, vox Dei » est une utopie. Une multitude a des passions aussi désordonnées et aussi violentes qu'un seul homme. La législation directe n'est autre chose que la souveraineté de l'homme, mise à la place de la souveraineté de la loi, la volonté mise à la place de la raison : c'est un escamotage. Le régime parlementaire n'est pas meilleur : c'est une simple transition de la monarchie à l'aristocratie. Un homme, seul souve-

1. Ces membres de phrases forment les têtes de chapitre du livre, *Solution du problème social.*

2. *Idée gén. de la Révol.*, p. 124 et suiv.

rain, est encore guidé parfois par des considérations d'équité qui échappent à la multitude ; il se sent responsable : la foule ignore la responsabilité.

« Toute souveraineté répugne : toute souveraineté est un déni de justice. La seule autorité qui ne sera pas exposée à commettre une injustice, c'est la loi pure, abstraite, sans personnification humaine, en face de laquelle les hommes seront laissés en toute liberté, pour contracter entre eux suivant leurs intérêts divers. » L'écrivain pessimiste qu'est Proudhon devrait pourtant songer à toutes les mauvaises passions qui se déchaînent parmi les hommes abandonnés à eux-mêmes. Ce pourchasseur d'utopies verse lui-même dans l'utopie la plus redoutable.

S'il ne nous a pas convaincus, Proudhon s'est convaincu lui-même qu'il n'était pas besoin de gouvernement pour faire régner la justice, et que la société la plus heureuse est celle qui vit en état d'*an-archie*. Nous séparons à dessein ce mot en deux parties, conformément à son étymologie : anarchie, pour Proudhon, ne veut pas dire « désordre », mais « absence de gouvernement ». Il emploie ce terme, dès 1840, dans le premier *Mémoire sur la propriété*. En 1848, dans la *Solution du problème social*, il déclare que la République doit être une *anarchie positive*, un régime où tout citoyen est libre et roi. Dans une lettre à Darimon [1], il se vante de nier l'État comme il a nié la propriété, et d'accomplir un mouvement de simplification gouvernementale « usque ad *nihilum* »... Il est vrai que le « nihilisme » de Proudhon est un simple nihilisme *gouvernemental*, et non un nihilisme *social*, comme celui des révolutionnaires russes, Herzen et Bakounine, qui passèrent tous deux quelques mois à Paris vers cette époque.

Peut-être Proudhon n'a-t-il pas prévu que le mot « anarchie » prendrait plus tard un sens destructeur de tout ordre

1. 14 février 1850.

social existant, aussi bien économique que politique : peut-être, en voyant le chemin parcouru par l'expression qu'il avait lancée, aurait-il répudié ce titre de « père de l'anarchie » que devait lui décerner Kropotkine.

Proudhon nie la nécessité des constitutions *politiques*, « avec leur distinction de classes, leur séparation de pouvoirs, leur centralisation, leur hiérarchie administrative[1] », tout en maintenant l'utilité d'une constitution *sociale*, fondée sur l'équilibre des intérêts, proposition souvent reprise, depuis 1848, par différentes écoles socialistes. Il tend à la suppression de tous les fonctionnaires, ces personnages essentiellement improductifs, et au remplacement de l'armée permanente par des milices urbaines ou nationales.

A-t-il vraiment conçu la possibilité de supprimer tout pouvoir judiciaire et même toute loi pénale, comme certains critiques semblent le croire[2]? Quelques passages de ses œuvres semblent autoriser cette opinion : mais nous croyons qu'il ne faut voir là que des boutades, des déclamations avec lesquelles l'auteur se grise lui-même. C'est ainsi qu'il blâme le jugement, la condamnation de l'homme par l'homme : « la sanction du crime et de l'injustice est dans la conscience, dans le remords du criminel : c'est le coupable qui doit être lui-même le justicier. » Mais, dans d'autres passages[3], il propose certains moyens d'organiser, tout en en réduisant les complications, le pouvoir judiciaire et la police.

Ce que voudrait Proudhon, c'est le remplacement d'une organisation étatique et politique de fonctionnaires, par une *organisation économique d'industriels*[4]. Il se rapproche sur ce point de la pensée de Saint-Simon : mais son système industriel, au lieu d'être autoritaire et hiérarchisé,

1. *Confessions d'un Révolutionnaire*, p. 196.
2. Desjardins, *Proudhon*, II, 231 et suiv.
3. Voir *Petit Catéchisme politique* (*De la Justice*, II, p. 99 et suiv.).
4. *Idée générale de la Révolution*, passim.

serait libertaire. Ce serait le règne du *contrat*, au lieu d'être le règne de l'autorité.

Ce régime de travail organisé pourrait aussi être considéré comme ayant un rapport lointain avec « la représentation des intérêts ». Les représentants de la nation seraient élus par les différentes classes de *producteurs*. Les secrétaires d'État actuels seraient remplacés par des ministres du travail ou par des commissions du travail, qui représenteraient les grandes subdivisions du commerce et de l'industrie[1] et réglementeraient, en une certaine mesure, l'échange, le crédit, le travail, l'assistance. Mais ce *système économique* ferait-il régner l'ordre et la tranquillité, cela reste douteux.

En 1858, dans le *petit Catéchisme politique*[2], Proudhon propose quelque chose de plus modéré et de plus précis. Il reconnaît l'utilité d'un gouvernement rudimentaire représenté par une Convention de 250 ou 300 représentants, à la fois Assemblée législative, Conseil des ministres et Conseil d'État. Les représentants seraient nommés par les divers groupes industriels.

Enfin, dans ses derniers écrits, Proudhon semble se rallier au principe de l'État fédératif. La nation se composerait de *groupes fédérés*, c'est-à-dire de groupements autonomes, liés entre eux par des pactes de fédération, en vue de certains avantages généraux. Une autorité centrale, une délégation législative, pourrait réunir entre eux ces groupes divers, mais n'aurait qu'un pouvoir très restreint et plutôt un rôle de surveillance et de garantie qu'un pouvoir réel : ses décrets devraient être approuvés par les groupements confédérés[3]. Proudhon partagerait donc la France en deux ou trois douzaines de républiques fédérées[4].

1. Voir les *Idées révolutionnaires*, les *Confessions d'un Révolutionnaire*, l'*Idée générale de la Révolution française*, passim.

2. *De la Justice*, II, 125.

3. Voir *Le principe fédératif*, passim.

4. Il appelle également de ses vœux, reprenant les projets de l'abbé de

Cette conception, contraire à l'évolution historique des grands États modernes, est poussée encore plus loin dans certains passages de la *Capacité politique des classes ouvrières* : il trace un tableau idéal de la *commune souveraine*, discutant librement sur tout ce qui l'intéresse. Quand il dit : « point de milieu, la commune sera souveraine ou succursale, tout ou rien », il semble bien avoir l'idée d'un morcellement de l'État non point en provinces fédérées, mais en communes. Ce ne serait plus un État, mais de la poussière d'État, une sorte d'atomisme politique. Et l'écrivain revient ainsi par un détour à la doctrine anarchiste qu'il avait un instant adoucie[1].

Toute cette partie de l'œuvre de Proudhon laisse une impression de redoutable malaise : sa passion exaspérée pour la liberté l'a empêché de voir que cette liberté, poussée jusqu'à ses extrêmes limites, jusqu'à l'anarchie, empêcherait toute justice, tout bonheur individuel, puisqu'elle livrerait l'individu faible et sans défense au plus fort, physiquement et intellectuellement.

V

Les théories économiques de Proudhon sont les plus importantes de son œuvre. C'est le côté économique de l'histoire et de la vie sociale, ce sont les questions de répartition des richesses, qui attirent le plus son attention. Il a

Saint-Pierre, Kant, etc..., la formation de l'Europe en une vaste Confédération.

1. C'est dans une lettre du 20 août 1864, qu'il définit l'anarchie : « Une forme de gouvernement dans laquelle la conscience publique, formée par le développement de la science et du droit, suffit seule au maintien de l'ordre et à la garantie de toutes les libertés, où le principe d'autorité, les institutions de prévention et de répression, à plus forte raison où les formes monarchiques, la haute centralisation, *remplacées* par les institutions *fédératives* et les mœurs *communales*, disparaissent. »

été hanté toute sa vie par cette phrase, passée en proverbe chez certains paysans franc-comtois : « Ce n'est pas un crime que d'être pauvre, mais c'est quelque chose de pis. »

Si l'on se fiait seulement au cri violent qu'il a lancé, en 1840, dans son premier *Mémoire* : « La propriété, c'est le fait le plus injuste qui soit au monde, c'est le vol ! », on pourrait croire qu'il est le négateur absolu de toute propriété. Ce serait une erreur. Après avoir poussé cette exclamation bruyante, destinée à appeler sur lui l'attention du public, il a peu à peu atténué ce que cette proposition avait d'exagéré et de paradoxal. Sa doctrine s'est réduite en dernière analyse à combattre simplement la *grande* propriété, à réclamer une propriété moyenne, réelle et assez *égalitaire*. Suivons l'évolution de cette doctrine, sous les diverses formes critiques et dogmatiques qu'elle a revêtues.

Le premier *Mémoire sur la propriété* commence par un examen des diverses théories qui ont cours, sur la nature et l'origine du droit de propriété.

Nous savons que les défenseurs de la propriété ont considéré comme base de la propriété tantôt un droit naturel, tantôt l'occupation, tantôt le travail, tantôt la loi, tantôt un contrat social.

Proudhon essaye de démontrer qu'aucun de ces droits ou de ces faits ne parvient à donner à la propriété un caractère de *justice* sociale.

La propriété n'est pas un *droit naturel*, imprescriptible et inaliénable, comparable aux droits de liberté, de sûreté, etc... C'est la consommation, l'usage des choses nécessaires à l'existence qui est un droit naturel, primitif ; l'appropriation, l'épargne de ces choses n'est qu'un droit dérivé et secondaire.

L'*occupation* est injuste, en ce qu'elle consacre presque toujours le privilège de la force sur la faiblesse. « Cinq

hommes débarquent ensemble dans une île déserte : si trois d'entre eux sont plus forts, mieux armés que les autres, ils s'empareront des terres les plus fertiles, et ne laisseront aux deux autres que les terres incultes : cette occupation ne peut pas fonder pour l'avenir une propriété justifiée. L'occupation ne serait défendable que si elle respectait le désir instinctif, l'occupation des autres hommes. » La critique de Proudhon porte surtout sur la propriété foncière : la terre lui semble, comme l'eau et l'air, un élément cosmique que l'homme ne doit pas faire sien. Il conclut que l'occupation, loin de fonder la propriété, l'*empêche* de naître.

Le *travail* ne peut pas non plus être considéré comme créant la propriété, ainsi que le prétendent Locke, Bastiat, Thiers, etc. Ce que j'obtiens par le travail, c'est le fruit que je tire de la matière, ce n'est pas la matière elle-même ; si je transforme cette matière par mon travail, c'est la transformation dont je suis maître, c'est la valeur créée par moi qui m'appartient, ce n'est pas la matière elle-même. Le travail peut se surajouter à l'occupation pour former une possession plus justifiée, mais il ne peut se passer de l'occupation. Quelle que soit la force et l'habileté de l'homme, la nature, en matière foncière et agricole, fait la meilleure partie de la tâche : à ce point de vue, on pourrait dire que Dieu seul est propriétaire.

Mais ici la critique de Proudhon faiblit très vite, et nous verrons que Proudhon reconnaît précisément au *travail* le pouvoir de fonder une certaine propriété *parcellaire* et *égalitaire*.

La plupart des jurisconsultes, les Hobbes, les Montesquieu, les Mirabeau, les Bentham, ont considéré que la propriété ne pouvait résulter que de *la loi*, de la volonté du souverain représentant la collectivité. Pour eux, la propriété est un droit civil et social. Proudhon répond que la propriété n'est pas plus un droit social, qu'un droit naturel : loin d'être amenée par les progrès des civilisations,

comme une mesure nécessaire ou au moins utile pour prévenir les désordres et les violences, c'est un fait profondément *antisocial*[1], puisque, dans l'intérêt de quelques-uns, il nuit aux autres hommes. De plus, la loi ne peut créer la propriété, si celle-ci n'existe pas déjà sous une forme de possession quelconque. Elle ne peut, par une fiction, faire sortir un droit du néant. Elle présuppose donc un fait. Enfin la loi, c'est-à-dire la volonté du souverain, ne peut faire que quelque chose soit juste, si cette justice n'existe pas déjà dans la chose : elle ne peut que sanctionner, et non créer. Ce n'est pas parce qu'une loi existe, qu'elle est fatalement juste. Les lois qui ont longtemps consacré l'esclavage, violaient ouvertement le droit naturel.

Un *contrat social*[2] ne peut pas davantage servir de fondement à la propriété : car, si un pacte avait été conclu autrefois, il aurait dû stipuler des avantages réciproques, il aurait dû être basé sur une *certaine égalité* : comme nous ne constatons plus aujourd'hui l'existence de cette réciprocité, de cette égalité, le pacte est nul et non avenu. Au surplus, ce pacte n'a jamais dû avoir lieu, car des hommes n'ont pu, en renonçant à toute propriété, aliéner, même au prix d'autres avantages, leur droit au travail et à la liberté.

Après avoir affirmé que la propriété ne repose sur aucun fondement solide, que c'est une sorte de droit d'*aubaine*[3], de gain providentiel tombé du ciel, un droit régalien, consacré mystiquement par un seing apposé solennellement, défendu par un anathème, Proudhon montre que ses conséquences sont désastreuses et qu'elle s'est rendue *impossible* pour les raisons suivantes.

— La propriété aboutit à faire sortir quelque chose de

1. *Premier Mémoire*, p. 45.
2. C'est l'hypothèse de Grotius, de Puffendorf, de Rousseau, de Kant...
3. *Premier Mémoire*, 123.

rien : les produits ne s'achètent que par les produits : or le propriétaire ne produit rien, c'est un parasite ; le fermage ou le loyer est une extorsion inique. Le salaire est diminué par le loyer, de telle sorte que le travailleur qui a rigoureusement droit à la totalité du fruit de son travail, n'en obtient qu'une partie.

— La propriété aboutit à faire coûter à la production plus qu'elle ne vaut : car chaque objet de consommation coûte ses frais de production, plus le fermage ou le loyer : donc le consommateur paye l'objet plus qu'il ne le devrait.

— La propriété est homicide : après avoir dépouillé le travailleur par l'usure, elle l'assassine lentement par l'exténuation : elle est mère de la tyrannie.

Puisque la propriété ordinaire est injuste et néfaste, que mettrons-nous à la place ? La communauté ? Point du tout. Et Proudhon stigmatise la société communiste comme la société propriétaire. Le communisme, et sa critique se fait ici fort clairvoyante, parce qu'elle se base sur les constatations de l'histoire, est une forme primitive des sociétés dans l'enfance. Les communautés de Platon et de Lycurgue présupposent l'esclavage et aboutissent à une main-mise de la collectivité sur toutes les personnes et les volontés individuelles. Si la propriété est l'exploitation du faible par le fort, le communisme amène l'exploitation du fort par le faible : le communisme est oppression et servitude : il est essentiellement contraire au libre exercice de nos facultés, à nos penchants les plus nobles, à nos sentiments les plus intimes[1].

Si la communauté, premier mode de la sociabilité humaine, est une *thèse* insuffisante : si la propriété individuelle, deuxième mode de cette sociabilité, est une *antithèse*

1. *Premier Mémoire*, p. 204.

aussi fâcheuse, reste à découvrir la *synthèse,* la correction de la thèse par l'antithèse.

Proudhon n'a établi nulle part cette synthèse par la bonne raison qu'elle n'est pas possible[1]. Il faut choisir entre communauté et propriété, il n'y a pas de milieu. Malgré les anathèmes dont il l'a couverte, il résulte de l'examen des divers ouvrages de Proudhon, qu'il a choisi la propriété. Il est vrai qu'il l'appelle simplement la *possession.* Mais cette possession n'est autre que cette propriété spéciale, que nous avons appelée *parcellaire* ou *égalitaire*[2].

Et, comme il faut bien donner un fondement à cette propriété ou possession égalitaire, il a choisi le fondement qui lui a encore semblé le plus équitable, le travail. Après avoir établi que le travail ne pouvait justifier la propriété *inégale* qui existe actuellement, il reconnaît[3] qu'il peut en constituer une autre, plus juste et plus égale. Le travailleur, le fermier, l'ouvrier détruisent peu à peu la propriété primitive que l'occupant prétend exercer, et en créent une nouvelle. Non seulement ils acquièrent un droit à un salaire, qui est le démembrement de la propriété primitive, mais même on peut concevoir, lorsqu'un régime nouveau d'*association libre* sera organisé, lorsque les « revenus sans travail » (loyers, rentes, intérêts) auront été diminués ou supprimés, que les travailleurs conserveront un droit sur la chose produite[4].

Pour bien affirmer que cette possession ou propriété fondée sur le travail est une propriété égalitaire, Proudhon dresse un réquisitoire violent contre les Saint-Simoniens et les Fouriéristes, qui sont des socialistes inégalitaires et *hié-*

1. Nous verrons plus loin (p. 360) qu'il prétend réaliser cette synthèse par la *mutualité*. Mais la mutualité ou l'échange en nature présuppose une certaine propriété d'objets que l'on pourra échanger contre d'autres.

2. Voir notre Introduction et le premier chapitre de la 1re partie.

3. *Premier Mémoire*, p. 89 et suiv.

4. *Premier Mémoire*, p. 91. C'est ce qu'on appellera plus tard « le Droit au produit intégral du travail ». Voir l'ouvrage, ainsi intitulé, de M. Menger.

rarchistes. « La loi naturelle ne consiste pas à lutter d'émulation avec son prochain, mais à travailler à côté de lui et à vivre en paix avec lui [1]. La vie est un combat : mais ce combat n'est point de l'homme contre l'homme, mais de l'homme contre la nature. Celui qui, sous prétexte de plus grande capacité, fait plus vite ou mieux, et qui veut de ce chef gagner plus, frustre ses camarades, puisque l'argent est limité et puisque ce qui lui sera donné en plus, sera donné en moins aux autres. Nous devons estimer et admirer l'ouvrier habile, mais ne pas le payer davantage. L'inégalité des facultés ne doit donc en aucune manière entraîner l'inégalité des fortunes. Même si Achille a un courage double de celui d'Ajax, sa part de butin ne doit pas être double, parce qu'ils sont associés et que la loi de l'association est l'égalité. L'inégalité des talents se réduit en somme à une spécialité des talents : et cette spécialité ne doit être rétribuée qu'en gloire et en admiration [2]. »

La propriété parcellaire et égalitaire a de grands inconvénients au point de vue agricole. Proudhon ne le nie pas : mais il pense y remédier par l'organisation de l'*association libre* qui remplacerait le morcellement foncier par l'unité d'exploitation. La grande propriété appartenant à un seul, le latifundium est injuste : mais le grand domaine, appartenant à une association de petits propriétaires, peut donner d'excellents résultats,

Telle était déjà, en 1840, la conception proudhonienne de la propriété. Il y a donc une propriété qui n'est pas « le vol », une propriété justifiée. Et, six ans plus tard, dans les *Contradictions*, Proudhon se complaît à démontrer qu'une certaine propriété est nécessaire pour la stabilité d'un ménage et pour la moralité de la femme. Proudhon, homme de famille et de mœurs rangées, connaît parfaitement les

1. *Premier Mémoire*, p. 100.
2. *Id.*, p. 156.

rapports étroits qui unissent la possession d'un petit *avoir* et la transmission héréditaire de cet avoir [1] à la constitution de la famille. S'il faut stigmatiser la grande propriété, c'est parce qu'elle est destructive de la petite propriété familiale.

En 1851, dans son *Idée générale de la Révolution,* il essaye de préciser comment pourra se créer cette possession égalitaire. Effrayé par le socialisme d'État de Louis Blanc, qui transformerait la société en un vaste atelier, où l'individu n'aurait plus cette indépendance qu'il juge si précieuse, il propose de modifier peu à peu la propriété existante de la manière suivante : il demande que le locataire ou le fermier acquière dans la propriété une part proportionnelle au loyer ou au fermage qu'il paye [2]. L'État accomplirait non pas en un seul coup, en vertu d'une loi agraire, mais lentement, par une série de mesures successives, un morcellement de la propriété existante et constituerait une propriété nouvelle. Le contrat de louage disparaîtrait progressivement : chaque année de redevance vaudrait au fermier une part de terrain et au locataire une part de maison. En vingt ans, chaque homme pourrait devenir possesseur d'un petit avoir et acquerrait ainsi l'indépendance. Il est vrai qu'en présence de cette dépossession successive, le propriétaire ne prendrait peut-être plus ni fermier, ni locataire. En ce cas, il redeviendrait cultivateur et occupant, et justifierait par là même son droit de possession sur tout ce qu'il pourrait occuper lui-même.

En 1858, dans son livre *de la Justice,* Proudhon adoucit l'absolutisme de sa doctrine. Il se défend catégoriquement d'avoir voulu *détruire* la propriété, « ce fait aussi néces-

1. Il a toujours été partisan de l'hérédité et se sépare encore par là des Saint-Simoniens.

2. Nous avons dit quelle tempête avait soulevée à l'Assemblée nationale (juillet 1848) une proposition de Proudhon concernant un semblable partage de la propriété.

saire à l'existence de l'individu qu'à la vie sociale ». Il demande seulement qu'on l'égalise, qu'on en établisse la *balance* : les économistes prétendent qu'il n'appartient pas à la raison humaine d'intervenir dans la détermination de l'équilibre, qu'il faut laisser le fléau osciller à sa guise : c'est une idée absurde : il est de notre droit et de notre devoir de chercher à établir la justice ou la réciprocité dans l'économie.

A cette époque, il reconnaît même une certaine valeur au droit primitif d'occupation. Il ne considère plus le loyer comme un fait économique, vicieux par la base, et qui n'est justifiable que s'il conduit peu à peu à la propriété. Il avoue que ce loyer représente la préhension que le propriétaire a faite d'une certaine partie du sol, sur laquelle il a fait élever un bâtiment. Le loyer n'est pas blâmable en soi : ce qu'il faut blâmer, c'est la *quotité* souvent exorbitante de ce loyer, qui n'est pas proportionnelle au service rendu et qui fait du propriétaire un échangiste léonin. Ce qui est un vol, ce n'est pas la propriété elle-même, c'est d'exiger de cette propriété, quand on la présente à l'échange, plus qu'elle ne vaut[1]. Le loyer ne doit représenter que l'équivalent exact des frais d'amortissement, d'entretien de la chose, plus une rémunération pour garde, services et risques de l'entrepreneur[2].

La propriété subsisterait donc : l'État dresserait une sorte d'inventaire, diminuerait les loyers et les fermages, mais, en même temps, protégerait ceux qu'il aurait restreints et sanctionnés. Nous voilà loin de la théorie de 1840.

Enfin, en 1861, dans sa *Théorie de l'Impôt*, Proudhon qui a toute sa vie considéré la rente foncière des terres fertiles ou bénéfice net du propriétaire, tous frais déduits,

1. *De la Justice*, I, 327.
2. *Id.*, I, 351.

comme une lèpre qui ronge toute l'organisation sociale, reconnaît sa légitimité partielle et propose de la partager entre l'exploitant qui aurait la plus grosse part (25 à 50 pour 100), l'État et le propriétaire lui-même.

Ce prélèvement de l'État sur la rente foncière constituerait le seul impôt vraiment équitable et vraiment facile à récupérer. Tous les autres impôts, même les impôts somptuaires (qui retomberaient sur les ouvriers des industries de luxe), il les critique, et persiste à faire de la propriété foncière la base du budget public.

Il faut noter que, dans ces deux derniers ouvrages (*la Justice* et *la Théorie de l'Impôt*), Proudhon ne parle plus seulement de *possession*, mais de propriété. Ce qu'il entend réglementer, ce n'est pas une occupation passagère et instable, mais bien un domaine durable et assuré.

S'il existe une « propriété proudhonienne », n'oublions pas (et nous résumerons ainsi toutes les considérations précédentes) que cette propriété doit être : 1° occupée réellement par le propriétaire ; 2° d'une valeur modérée et assez égale à celle d'autrui ; 3° très libre vis-à-vis de l'État.

VI

Proudhon se sert, dans son étude des *conditions du travail*, dans son examen de la *valeur* et de l'*échange*, du même procédé que dans son étude de la propriété. Il passe en revue les différentes formes que revêtent ces faits sociaux, sous le régime actuel de la libre concurrence, et soutient que ces faits, utiles par certains côtés, nuisibles par d'autres, renferment des *contradictions économiques* qui les vicient et qui causent la misère de la majorité des hommes. Il démontre, d'autre part, que le socialisme d'État, « l'État patron », a des inconvénients aussi grands que la libre concurrence, et il propose une nouvelle solu-

tion, synthèse des deux autres, qu'il appelle le *mutuellisme*.

La « philosophie de la misère » doit d'abord s'attacher à redresser la notion de la *valeur* ou du *prix* des choses. La théorie de la valeur est la pierre angulaire de l'édifice économique[1]. Si le travailleur souffre, si sa situation est précaire et instable, c'est précisément parce que la valeur des choses est elle-même instable.

La valeur d'échange est déterminée, en effet, par un ensemble complexe de facteurs qu'on ramène ordinairement aux éléments suivants : 1° l'utilité ou valeur d'usage ; 2° la rareté ou l'abondance des produits. La valeur d'échange est donc composée à la fois de la valeur d'usage des objets ou de leur *désirabilité,* et d'un élément surajouté, la multiplicité des objets. C'est selon l'intensité des besoins à une époque donnée, selon la possibilité de satisfaire plus ou moins facilement ces besoins par le travail, que se règle la valeur des choses. Cette utilité ou désirabilité des objets d'une part, cette abondance ou rareté de production d'autre part, amènent une plus ou moins grande quantité d'offres et de demandes: l'offre entre en lutte avec la demande, la valeur d'usage avec la multiplicité des produits : il en résulte une antinomie, une contradiction qui se résout, tantôt au bénéfice de l'offre, tantôt au bénéfice de la demande, mais le résultat est inconnu à l'avance du travailleur lui-même. Celui-ci n'a donc aucune sécurité vis-à-vis du résultat qu'il va tirer de son travail ; et comme ce travail, c'est la condition même de son existence, il se sent accablé par cette incertitude qui pèse sur lui, par ces guerres de commerce et de débouchés, par cette anarchie industrielle où il se débat[2]. Les économistes ont beau dire que la valeur

1. *Contradictions,* I, 65.
2. *Id.*, I, 76.

sera toujours et par essence variable : il doit y avoir un moyen de trouver une *mesure* de la valeur, d'équilibrer l'offre et la demande au niveau de la valeur juste et vraie[1].

Les communistes ont cru à tort qu'après la mise en commun des instruments de propriété, des décrets d'autorité publique pourraient régler la désirabilité des objets et l'intensité de la production. C'est une illusion. Il faut trouver autre chose, il faut donner une autre base à la valeur d'échange : il faut la fonder non pas sur l'utilité et la rareté, mais sur le travail ; non pas sur le besoin, mais sur *l'effort dépensé* pour produire cette valeur. La valeur fondée sur le travail aboutit à une juste « proportionnalité » des produits entre eux, devient la véritable valeur, la « valeur constituée ». La valeur, c'est le travail réalisé[2]. Et comme l'appréciation de l'effort de travail peut être sujet à contestation, il faut, pour rétablir la valeur, mesurer non pas la qualité ou l'intensité du travail, mais sa *durée*. L'*heure de travail* doit être le criterium de la valeur.

Ce n'est que lorsqu'on aura fixé cette proportionnalité des valeurs sur le travail que l'on pourra poser ce principe nécessaire au bien-être de tous : « Tout travail doit produire un excédant »[3]. Alors s'accomplira la véritable destinée sociale de l'homme qui est de « produire incessamment, avec la moindre somme possible de travail pour chaque produit et la plus grande variété possible de valeurs, de manière à réaliser pour chaque individu la plus grande somme de bien-être physique, moral et intellectuel, et pour l'espèce la plus haute perfection et une gloire infinie[4]. »

Cette théorie (si contestable) de la valeur fondée sur l'heure de travail, nous l'avons déjà rencontrée chez Pec-

1. *Contradictions*, I, 79.
2. *Id.*, II, 384.
3. *Id.*, I, 104.
4. *Id.*, I, 111.

queur[1], mais défendue surtout par des arguments moraux : Proudhon ne se sert que d'arguments économiques, comme le fera plus tard Karl Marx, et pense ainsi atteindre à une plus grande rigueur de démonstration.

A la suite de cet examen de la valeur, Proudhon se livre à l'étude des différents faits économiques qui forment la division du travail, et montre leurs contradictions. « Cette division est un fait social, à la fois extrêmement utile et extrêmement nuisible. Le travail, en se divisant, suivant une loi qui est la condition première de sa fécondité, sans laquelle il n'y a ni progrès, ni richesse, ni égalité, finit par subalterniser l'ouvrier, rendre l'intelligence inutile, la richesse nuisible et l'égalité impossible[2].

« Le machinisme a donné à la félicité générale une impulsion puissante : tous les objets de consommation se sont multipliés, leurs prix ont baissé. Mais, par contre, ont surgi, à la suite du machinisme, ces maux terribles, la surproduction, le chômage, la dépréciation des salaires.

« La contradiction est utile, en ce qu'elle est le stimulant de toute activité, de toute intelligence : mais elle amène avec elle la lutte la plus âpre et la plus égoïste. Le monopole, c'est-à-dire l'exploitation ou la jouissance exclusive d'une chose, est le résultat obtenu par celui qui triomphe dans la concurrence.

« L'Etat cherche à réagir par les impôts contre les abus du monopole. Mais ces impôts, qui devraient être un rétablissement d'équilibre et de justice, opéré par la collectivité, pèsent plus lourdement sur les pauvres que sur les riches. Les taxes de consommation accablent surtout le prolétaire. La proportionnalité de certains impôts directs est illusoire.

1. La *Théorie d'économie sociale* de Pecqueur est de 1842, les *Contradictions économiques* sont de 1846.
2. *Id.*, I, 117.

« Enfin l'organisation actuelle du crédit présente les antinomies les plus iniques. Les banques facilitent il est vrai la circulation des richesses, mais elle consacrent le privilège du capital puisqu'elles ne prêtent en réalité qu'à ceux qui n'ont pas besoin de prêts, à ceux qui peuvent fournir des dépôts et des cautions. Le crédit est une mystification pour le pauvre. C'est, dans son organisation présente, une puissance essentiellement « paupérifiante »[1].

Le livre des *Contradictions* ne contient, comme propositions de réformes, que quelques principes généraux dont voici l'esprit[2]: « Le système économique vrai doit être fondé sur une *loi de l'échange*, une théorie de *mutualité*, qui change la division parcellaire du travail en instrument de science, qui abolisse la servitude des machines, qui, par la sincérité de l'échange, crée une véritable solidarité entre les peuples, qui, sans prohiber l'initiative individuelle, ramène incessamment à la société les richesses que l'appropriation en détourne. La mutualité ou le mutuum, c'est-à-dire l'*échange en nature*, dont la forme la plus simple est le prêt de consommation, est la synthèse des deux idées de propriété et de communauté. » En un mot, Proudhon propose de supprimer la monnaie, cet instrument d'échange qui a fini par ne plus être un moyen, mais un but, et qui est devenu un instrument d'oppression.

La brochure sur l'*Organisation du crédit et de la circulation* (1848) est beaucoup plus précise. Il essaye d'appliquer l'axiome : « Les produits doivent s'échanger contre les produits. » Ce n'est pas une *organisation du travail* dont on a besoin ; celle-ci doit être l'objet de la liberté individuelle : « Qui bien fera, bien trouvera »[3]. Ce dont on a

1. *Contradictions*, II, 122 et suiv.
2. *Id.*, II, 397.
3. *Organisation du crédit*, p. 93.

besoin, c'est l'organisation de la réciprocité, l'*organisation du crédit*. « Le crédit doit être universel et gratuit. »

La première mesure à prendre transitoirement pour organiser le crédit, serait la suivante : réduire les salaires, traitements, appointements de toute sorte, aussi bien dans le commerce et l'industrie que dans les fonctions de l'État. Cette réduction serait proportionnelle au chiffre des salaires et traitements. Elle serait par exemple de 1/25[e] pour les salaires d'un franc par jour, et de 2/3 pour les salaires de 100 francs par jour, en passant par toutes les proportions intermédiaires de 1/25[e] à 2/3. Le maximum de tout traitement serait limité à 20 000 francs.

Mais on va crier au paradoxe! « C'est en réduisant les salaires que vous comptez améliorer le sort de l'ouvrier, tandis qu'au contraire l'ouvrier réclame de toutes ses forces l'augmentation des salaires et la réduction des heures de travail? » Parfaitement, répond Proudhon. Car, en diminuant les salaires, c'est-à-dire les frais de production, on diminue d'autant le prix de tous les objets de consommation, et on augmente par là-même la richesse générale. L'idéal serait de « faire travailler tout le monde pour rien, afin que chacun jouisse de tout pour rien[1]. » Dans l'organisation mutuelliste du crédit, le bénéfice des travailleurs doit être en raison inverse de leur salaire, par conséquent en raison directe de l'augmentation de la production, en raison directe de la circulation infiniment plus développée des capitaux.

Cette réduction sera d'une efficacité extrême, en ce sens qu'elle permettra de fixer, d'*arrêter* un maximum de la valeur des produits. L'État pourra par exemple fixer la valeur maxima des produits d'après leur prix de revient, à la veille du jour où sera promulgué le décret de réduction des salaires. Comme cette réduction des salaires amènera une diminution du prix de revient d'un quart environ,

1. *Organisation du crédit*, p. 98.

la valeur des produits se fixera, suivant la concurrence, entre le nouveau prix de revient et l'ancien prix ou prix maximum. Un objet valant quatre francs, la veille de la réduction des salaires, devra valoir par la suite de trois à quatre francs, jamais plus.

Cette réduction des salaires sera non seulement efficace au point de vue économique, mais conforme au principe d'égalité, puisqu'elle sera beaucoup plus forte pour les gros traitements que pour les petits, puisqu'elle sera accompagnée d'une réduction similaire de tous les loyers, fermages, rentes : l'État, faisant une économie considérable sur le traitement des fonctionnaires, pourra également diminuer les impôts.

Seuls, les salaires de l'agriculture resteront sans réduction, car l'agriculture est le fondement de la propriété publique, et il importe d'améliorer la condition du paysan : il faut surtout empêcher l'émigration incessante des travailleurs des campagnes vers les villes, émigration redoutable pour la morale, la sécurité, la richesse publique.

Après cette réglementation des salaires, voici les réformes qu'il convient d'appliquer. Il faut organiser la circulation des richesses : il faut détrôner l'or. Créditer ne doit pas signifier *prêter*, mais *échanger*[1]. Il ne faut plus gager le papier de banque sur des écus, mais sur des *produits*.

La Banque de France sera remplacée par une Banque d'Échange à laquelle adhéreront des fabricants, des artisans manufacturiers, des agriculteurs, des artistes, enfin des représentants de toutes les professions[2].

La Société nationale de la Banque d'Échange aura pour objet immédiat de procurer à chacun de ses membres, sans le secours du numéraire, tous les produits, denrées, ser-

1. *Organisation du crédit*, p. 113.

2. Le plan d'organisation de cette Banque est présenté dans différents articles (1848), réunis plus tard sous le titre de *Banque d'Échange* (édition Flammarion).

vices ou travaux. Ultérieurement, elle procurera la réorganisation du travail agricole et industriel, en changeant la condition du producteur.

Pour être sociétaire, il n'y aura pas besoin de mise de fonds. La Société n'aura pas de capital. Le papier social ou bon d'échange ne sera ni un papier-monnaie, ni un bon de l'État ; ce sera la lettre de change généralisée, avec ses trois éléments essentiels, le change, la provision, l'acceptation. Il représentera les obligations particulières des sociétaires et les produits qui auront donné lieu à ces obligations. Les bons d'échange seront de 20, 100, 500 et 1 000 francs. Les appoints seuls seront acquittés en numéraire.

Les opérations de la Banque seront, outre l'émission des bons, l'escompte, les crédits à découvert sur caution ou sur hypothèque, les paiements et recouvrements gratuits, la commandite. La commission prélevée par la Banque sera de 1 pour 100 l'an.

Cette banque sera sous la surveillance de l'État, mais indépendante de celui-ci. L'État sera sociétaire au même titre que les citoyens : il s'engagera à faire recevoir le papier de la banque dans les caisses publiques ; en échange, la banque lui fera, sans intérêts, des avances jusqu'à concurrence de 500 millions.

Les avantages de cette banque seront : de substituer à l'échange indirect un échange direct et gratuit, de remplacer le rôle du numéraire par un système de virements, de faire connaître aux producteurs et aux consommateurs les besoins et les débouchés, de supprimer ou diminuer les dettes hypothécaires, la dette publique, l'impôt, de supprimer les grèves et le chômage.

La société mutuelliste ne devra pas avoir de capital, parce que « travailler, pour elle, c'est *produire de rien* ». Elle n'impliquera pas de production en commun (de production collectiviste, dira-t-on plus tard), mais seulement une mutualité de services. Enfin elle établira l'échange

sans *bénéfice*, c'est-à-dire l'échange équitable, « car le plus souvent, bénéfice est synonyme de vol[1] ».

En janvier 1849, Proudhon essaya d'organiser, sous le nom de *Banque du Peuple*, une sorte de Banque d'échange, moins ambitieuse et moins subversive que la banque dont nous venons d'exposer le plan. Nous indiquerons simplement en quoi elle modifie le projet primitif de la Banque d'échange.

Commençant par être simple société en nom collectif et commandite, au capital de 5 millions divisés en actions de cinq francs, avec un nombre limité d'adhérents[2], la Banque du Peuple aspire à attirer peu à peu à elle la masse entière des producteurs et des consommateurs, et à devenir une société anonyme universelle.

Ses principales opérations sont le service de caisse d'épargne, de secours et de retraites, les assurances, les dépôts et consignations.

La Banque émet des ordres de livraison, « payables à vue par tout sociétaire en *produits* ou *services* de son industrie ou profession », qui s'appellent *bons de circulation*. Proudhon admet le remboursement facultatif des bons en numéraire.

Tout adhérent s'engage à se fournir de préférence chez les autres adhérents. La Banque *créditera* et patronera l'établissement de boulangeries, épiceries et autres établissements de première nécessité.

Dans le sein de la Banque sera formé un *Syndicat général* de la production et de la consommation, destiné à centraliser tous les renseignements utiles aux producteurs et consommateurs, les offres et les demandes, à publier des bulletins statistiques. Au point de vue « production »,

1. *Banque d'Échange*, p. 215.

2. *Banque du Peuple* (édition Flammarion), p. 263.

ce syndicat devra surtout remédier aux chômages, préparer les assistances mutuelles et les caisses de retraites[1]. Au point de vue « consommation », le syndicat sera plutôt un entrepositaire qu'un marchand, et formera une maison de commission et d'approvisionnement général.

La Banque du Peuple n'essaye donc pas de supprimer la monnaie, de transformer la nation entière en une vaste association de production et de consommation. Elle ne demande qu'à fournir à bon marché les produits et à grouper les intérêts. C'est une société *coopérative* de consommation, unie à une sorte de Bourse de Travail, de Maison du Peuple, comme il en existe aujourd'hui dans les grandes villes.

La Banque du Peuple reçut un certain nombre d'adhésions : elle allait fonctionner, quand l'incarcération de Proudhon amena brusquement l'échec et la liquidation de l'entreprise.

Dans les dernières années de sa vie, Proudhon n'essaya plus de mettre en pratique ce système mutuelliste qui devait amener la suppression du capital, de l'intérêt, et convertir toute opération de crédit en opération d'échange. Il renonça à l'organisation du crédit et se contenta de développer quelques idées assez modérées sur l'amélioration du travail dans la société actuelle.

« Il faut, dit-il dans *la Justice*, cesser de considérer le travail comme humiliant ou répugnant, et ne pas chercher à tout prix à l'éviter pour devenir capitaliste[2]. Le travail est d'ordre moral : c'est le levier dont se sert l'architecte humain pour établir l'équilibre. Il suffit de rendre ce travail libre d'une liberté positive.

« Le travail peut devenir l'objet d'un contrat d'assu-

1. *Op. cit.*, p. 297-299.
2. Cf. Fourier et le travail attrayant.

rance mutuelle entre la classe propriétaire et la classe laborieuse ; grâce à cette assurance, il y aura toujours plus de travail demandé que de travail offert, et ce système suppléera avantageusement les systèmes du « droit au travail » et du « droit à l'assistance. »

« En supprimant le salariat, ou en le modifiant par la participation aux bénéfices, on supprimera les distinctions des classes.

« La meilleure formule sociale ne serait-elle pas : « La terre à qui la cultive ; le métier à qui l'exerce ; le capital à qui l'emploie ; le bénéfice de la force collective à tous ceux qui y concourent ?[1] »

« Il serait surtout utile de perfectionner l'instruction du travailleur, de lui donner une connaissance raisonnée et encyclopédique de l'industrie, de créer en un mot un « apprentissage polytechnique[2]. »

VII

Bien que Proudhon ait été avant tout un négateur, un pessimiste, voyant le défaut de toutes les institutions et n'en apercevant jamais l'utilité, ses négations ont abouti à quelques affirmations, et il faut remarquer que ces affirmations sont beaucoup plus modérées que celles qu'on aurait pu attendre d'un esprit aussi passionné.

On ne peut dire qu'il ait haï toute chose, puisqu'il a eu le culte de la justice, de l'harmonie, puisqu'il a voulu établir l'équilibre dans les rapports sociaux. Ce n'est pas par sensibilité, par sympathie, qu'il a cherché à améliorer le

1. *De la Justice*, II, 264.

2. *Id.*, II, 329. Il dit en passant quelques mots sur la situation des domestiques. La domesticité est destinée à se transformer ou à disparaître. — Les femmes et les jeunes filles de la famille s'occuperont des ouvrages de ménage peu fatigants. — Pour les gros ouvrages, on se servira d'auxiliaires qui seront plutôt des fournisseurs et des employés que des domestiques.

sort de ses semblables, c'est au nom d'un principe, d'une idée. Et ce matérialiste s'est trouvé par là-même être un idéaliste malgré lui.

On ne peut dire qu'il se soit constitué le destructeur juré de toute propriété et de toute épargne, puisqu'il a reconnu la légitimité de possession d'un certain *avoir* et son utilité pour la moralité de la famille, pour la sécurité de la vieillesse. En réclamant un régime d'association libre dans laquelle chacun aurait une propriété parcellaire, assez égale à celle de son voisin, et pourrait s'unir à lui pour réaliser une unité de vie ou d'exploitation, en demandant seulement la réduction des rentes, loyers, fermages exagérés, il a certes fait œuvre de socialiste, mais l'application de sa théorie, tout en étant discutable, reste réalisable.

On ne peut dire qu'il ait voulu bouleverser de fond en comble le régime du travail et de l'échange, puisque sa critique acerbe de la concurrence et de la division du travail n'aboutit qu'au desideratum suivant : organisation mutuelliste de grandes banques qui réuniraient les travailleurs en sociétés coopératives de production et de consommation, qui fixeraient le maximum de prix des produits, qui unifieraient les écarts d'offre et de demande, qui feraient aux pauvres un crédit gratuit, qui élargiraient l'éducation de l'ouvrier. Conception solidariste, plutôt que communiste ou collectiviste.

Ces affirmations proudhoniennes ont certainement contribué à la formation des différentes sortes d'associations (sociétés de secours mutuels, coopératives, syndicats professionnels) qui se sont développées en France dans la seconde partie du XIXe siècle. Voilà ce qu'on peut inscrire à l'actif de l'influence exercée par Proudhon.

Mais il faut reconnaître que sa critique, revêtue trop souvent d'une forme pittoresque et frappante, a eu, à bien des points de vue, une influence néfaste. A côté du Proudhon, défenseur de la justice et de la mutualité, le Proudhon

athée, le Proudhon anarchiste politique, le Proudhon traitant les propriétaires de voleurs, a été sans contredit un excitateur d'idées dangereuses.

On se demande comment cette intelligence puissante a pu se figurer que la croyance en Dieu obscurcissait l'idée de justice. L'espérance en un ordre, en une harmonie suprême, ne nous pousse-t-elle pas au développement de l'harmonie sociale? Cette idée n'établit-elle pas autour de nous une atmosphère de moralité et de sociabilité? N'est-ce pas une idée « prémorale » ou « présociale » au premier chef?

Et comment n'a-t-il pas vu que l'anarchie politique était contraire à l'idée de justice? De même que l'homme a en lui une tendance supérieure, coordinatrice et régulatrice de ses tendances inférieures, la raison, la société a besoin d'un pouvoir régulateur et central, l'État, qui surveille les passions et les intérêts de tous les sociétaires, réprime les activités mauvaises, favorise les activités bonnes. Que l'État soit simplement gendarme, ou qu'il soit en même temps gendarme et patron, l'État est nécessaire. Individualistes, communistes et collectivistes sont d'accord sur ce point. La politique de Proudhon ne peut prouver la possibilité d'existence de sociétés sans État, de sociétés communales, sans direction et sans unité. Nous ne pouvons pas plus concevoir la suppression de l'État dans les sociétés de l'avenir que la suppression de la raison dans l'âme de nos descendants. Tout ce que nous pouvons espérer, c'est l'adoucissement des passions et la diminution de la nécessité coercitive de la raison : c'est l'apaisement des intérêts sociaux égoïstes et la diminution du pouvoir répressif de l'État : c'est que l'État devienne, comme la raison, un arbitre, un conseiller, au lieu d'être un chef et un maître.

Comment Proudhon ne s'est-il pas rendu compte que le mutuellisme, l'échange des produits contre les produits, poussé aux conséquences extrêmes qu'il entrevoit trop sou-

vent, produirait un enchevêtrement social assez incommode et nuirait terriblement à cette indépendance individuelle qui lui est si chère : que la Banque d'échange finirait par être un de ces « États patrons » dont il repousse avec horreur la conception, quand elle est exposée par Louis Blanc ? Comment n'a-t-il pas reconnu l'impossibilité de fixer la valeur d'un objet sur le temps de travail qu'il a coûté, alors que tant d'autres éléments (désirabilité, rareté, etc...) entrent en jeu, lorsque cet objet passe de main en main : ou plutôt l'impossibilité de fixer ainsi cette valeur, sans tomber dans un régime étatiste, despote, monopoleur, où tout est réglé et centralisé, régime dont il ne voulait à aucun prix ? Comment n'a-t-il pas compris que la monnaie, ce moyen d'échange si pratique qui réduit les rapports de valeur au même dénominateur, n'était pas la cause de l'accumulation de richesses, et que les *bons de circulation*, mis au service des passions humaines, produiraient bien vite de semblables accumulations ?

Toutes ces idées aventureuses, lancées sans démonstration suffisante, ont été malheureusement recueillies par des esprits violents ou chimériques. Si le socialisme actuel est généralement dénué de toute croyance religieuse ou simplement spiritualiste (et pourquoi cela ? il semble qu'au contraire toute doctrine socialiste devrait être chercheuse d'idéal), Proudhon a peut-être une certaine responsabilité dans cette extension de l'esprit matérialiste. Si le socialisme français a pris, de 1864 à 1870, une forme anarchiste, au point de vue politique, ainsi qu'il résulte des déclarations des membres français de l'Internationale, les Tolain, les Fribourg, c'est que ceux-ci étaient des amis et des disciples de Proudhon.

Quant à l'influence qu'exerça Proudhon sur Karl Marx, elle est indiscutable, bien que le chef du collectivisme con-

1. Voir plus loin, chapitre x.

temporain l'ait toujours niée et bien que Proudhon se défende de tout communisme ou collectivisme. Il suffit de comparer chez l'un et chez l'autre les vues sur les rapports du capital et du salaire, sur la valeur déterminée par le temps de travail, sur le droit de l'ouvrier au produit intégral du travail, sur l'illégitimité de la rente et de l'intérêt, pour découvrir de nombreux points de contact entre le socialiste allemand et le socialiste français [1].

Que Proudhon ait été bien intentionné, qu'il ait été un sincère défenseur de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre, nous ne le nierons pas ; il mérite l'épithète de socialiste solidariste et fraternitaire, par tout un côté de son œuvre, par ses idées mutuellistes, par son culte pour le principe de justice sociale. Mais que ce puissant manieur d'idées ait heureusement servi par sa hardiesse confuse et paradoxale la cause à laquelle il s'était attaché, c'est ce dont nous devons douter. Les exagérations de Proudhon ont souvent faussé son œuvre, et l'ont exposée à une sérieuse défiance de la part des esprits réformistes qui ont le souci des nécessités politiques et sociales et le désir de construire l'édifice futur sur les bases et non sur les ruines de l'édifice présent.

1. L'influence de Proudhon sur le nihilisme de Bakounine et de Kropotkine est très discutable. Bakounine a connu Proudhon en 1843 et lui a peut-être emprunté quelques idées. Mais la conclusion « destructrice » du nihilisme russe est aux antipodes de la conclusion mutuelliste de Proudhon.

CHAPITRE X

LE COMMUNISME RÉVOLUTIONNAIRE. — BABOUVISME ET BLANQUISME.

I. — L'insurrection ouvrière de Lyon en 1831. Formation de quelques groupements ouvriers après 1830. Commencement des grèves.

II. — Renaissance du Babouvisme en 1831. Buonarroti, patriarche des révolutionnaires. La doctrine communiste des Égaux. L'égalité poussée à ses dernières conséquences. Appel à la force pour faire régner l'égalité. — Dézamy et le communisme matérialiste. — Auguste Blanqui. Sociétés secrètes et conspirations (1831-1839). Amalgame des tendances politiques républicaines et des tendances communistes. Caractère communaliste du blanquisme.

I

Nous venons d'étudier toutes les formes du socialisme théorique, basé sur l'étude philosophique et économique des rapports sociaux, le plus souvent étayé sur un examen psychologique et éthique des besoins de l'homme moderne. Ces différentes doctrines ont eu cela de commun qu'elles préconisaient toutes l'union des classes[1] : elles considéraient que la réforme sociale devait sortir d'une évolution pacifique, que l'avenir amènerait des améliorations économiques importantes, mais que le présent même n'apporterait que des modifications lentes et successives.

1. Proudhon lui-même, dans ses conclusions mutuellistes, est partisan de la collaboration ou de la suppression des classes.

A côté de ce socialisme pacifique, il s'est manifesté (mais d'une manière accessoire et secondaire) un autre socialisme pressé d'aboutir, se réclamant de principes à la fois très simples et très absolus, désireux d'obtenir une réforme économique immédiate, sans en mesurer les conséquences pour l'avenir, et ne connaissant qu'un moyen de réussir. l'insurrection armée.

Ce socialisme révolutionnaire a revêtu de 1830 à 1848 deux aspects différents. Ce fut tantôt la révolte subite et non préméditée d'ouvriers, réclamant à leurs chefs d'entreprise ou au gouvernement une modification de salaires, un changement dans les conditions du travail. De nos jours, on a canalisé ce genre d'insurrections au moyen de la grève : l'ouvrier a la possibilité d'appuyer sa réclamation par une pression matérielle, sans que cette pression aboutisse à l'émeute. Malheureusement la grève se termine souvent par des violences.

Ce fut tantôt la société secrète, la conspiration aiguë ou chronique. ayant pour but avoué ou dissimulé de détruire par un coup de force l'organisation politique ou sociale. Ce socialisme, à la fois violent et prémédité. n'a guère raisonné que sur la destruction, et a manqué de notions précises sur la manière dont il reconstruirait. Et les coups de force réfléchis n'ont pas plus réussi que les émeutes soudaines.

Ces deux formes de socialisme révolutionnaire ne se manifestèrent pas sous la Restauration, gouvernement autoritaire qui muselait la presse et empêchait les réunions publiques. Sous la monarchie de Juillet et sous la Révolution de 1848, il nous faut noter deux insurrections ouvrières, celle de 1832 à Lyon, celle de juin 1848 à Paris, et la formation de sociétés secrètes où le communisme révolutionnaire eut une part.

Mais ces insurrections et ces conspirations ne sont pas caractéristiques du mouvement socialiste de cette époque.

Ce socialisme qui n'est ni fraternitaire, ni à base morale[1] (nous avons dû lui réserver une place dans ce tableau du socialisme français, pour faire œuvre impartiale d'historien), n'est qu'une exception parmi les autres formes de socialisme que nous venons d'étudier. L'existence d'une minorité révolutionnaire ne prouve pas que les socialistes de 1840 n'aient été en grande majorité des réformistes et des fraternitaires. Les deux émeutes furent passagères et n'indiquèrent pas chez ceux qui y participèrent une tendance d'esprit durablement socialiste. Quant aux conspirations, il est extrêmement difficile d'y distinguer le rôle joué par les révolutionnaires politiques, désireux de substituer la République à la Monarchie, et le rôle joué par les révolutionnaires socialistes. Ceux-ci furent sans doute peu nombreux. Les véritables socialistes de cette époque, ce furent les disciples et les compagnons des Saint-Simon, des Fourier, des Pierre Leroux, des Cabet, des Pecqueur, des Louis Blanc... ce furent les pacifiques et les humanitaires.

L'insurrection lyonnaise de novembre 1831 n'a point son origine dans la propagande des écrivains socialistes. Ce fut un mouvement local, qui était l'expression d'un conflit entre patrons et ouvriers, à une époque où il n'existait encore aucun moyen légal de trancher ou d'adoucir ces conflits. Comme ce mouvement eut un but d'amélioration économique, de relèvement de salaires, nous lui reconnaissons un caractère socialiste. Une crise aiguë de surproduction s'étant manifestée à Lyon, les patrons ayant été obligés de réduire les salaires (à 18 sous pour 18 heures), et même de laisser chômer leurs ouvriers, ceux-ci réclamèrent la continuation du travail et la fixation d'un minimum de salaire. « Les patrons perdraient peut-être un peu d'argent ;

1. Nous verrons que le babouvisme se rattache au caractère général de son époque par les principes de morale dont il réclame l'application, une fois la révolution terminée.

mais eux, c'était leur existence même qu'ils perdaient à ne plus travailler. » Les patrons ayant refusé de céder, les ouvriers en appelèrent au préfet, Bouvier-Dumolard, qui fit rédiger un tarif par une commission composée de vingt-deux fabricants et vingt-deux ouvriers. Mais les fabricants refusèrent de l'appliquer et le conseil des prud'hommes leur donna raison. Les ouvriers se figurèrent alors qu'une prise d'armes leur procurerait ce qu'ils réclamaient.

Pendant quelques jours, les tisseurs lyonnais auxquels s'étaient joints un certain nombre de gardes nationaux, purent croire qu'ils obtiendraient gain de cause. Leur drapeau noir, portant la devise demeurée célèbre : « Vivre en travaillant, ou mourir en combattant », flottait par les rues de Lyon, et les troupes régulières s'étaient retirées hors de Lyon, après un combat assez sanglant (22 novembre). L'Hôtel de Ville fut occupé, le 23 novembre, par une sorte de pouvoir insurrectionnel, composé en partie des chefs ouvriers et en partie aussi d'agitateurs républicains. Mais bientôt des différends éclatèrent entre les premiers qui ne réclamaient qu'une augmentation des salaires, et les seconds qui voulaient faire pièce au gouvernement de Juillet. Dumolard profita de ces divisions pour rétablir son autorité : et l'insurrection n'avait plus à sa tête aucune force directrice, lorsque, le 3 décembre, le maréchal Soult et le jeune duc d'Orléans rentrèrent dans la ville à la tête de troupes nombreuses.

Dumolard fut destitué, comme ayant été beaucoup trop indulgent pour les ouvriers : le tarif fut supprimé, et les ouvriers reprirent le travail, dans les conditions où il s'exerçait avant l'insurrection[1].

Ce soulèvement social fut le premier en date des conflits entre patrons et ouvriers, depuis le développement de la

1. Voir Louis Blanc, *Histoire de Dix Ans*, t. III (Paris, F. Alcan) et Thureau-Dangin, *Histoire de la Monarchie de Juillet*, t. II.

grande industrie. Pendant toute la monarchie de Juillet, d'autres conflits se produisirent, mais aucun n'aboutit à une insurrection sanglante. C'est ainsi qu'en 1832 et dans les années suivantes, des discussions violentes de salaires se produisirent à Caen, au Mans, à Limoges, à Paris, à Rive-de-Gier. Les ouvriers commençaient heureusement à s'organiser en associations de secours mutuels ; les délégués ou commissaires de ces sociétés réussissaient parfois à prévenir les conflits entre patrons et ouvriers. A Lyon, l'association des Mutuellistes réunit un nombre considérable de tisseurs en soie : divisés en sections ou loges de vingt ouvriers, les mutuellistes furent représentés par les présidents des loges centrales, puis par un conseil exécutif[1].

II

A Paris, de 1831 à 1839, il se forma un grand nombre de sociétés secrètes. Bien qu'elles eussent principalement un caractère politique et républicain, nous trouvons parmi leurs chefs ou leurs adeptes quelques communistes révolutionnaires.

Les principes de ces conspirateurs sont violents et simples. Ce sont ceux que Gracchus Babeuf avait proclamés dans le fameux « Manifeste des Égaux », et dans les autres actes ou projets d'actes de sa conspiration. Ce sont ceux qu'on résume, en 1831, sous le nom générique de communisme babouviste ou « Babouvisme ».

Le représentant le plus écouté de cette école révolutionnaire est naturellement celui qui a été le compagnon de Babeuf, le vieux Philippe Buonarroti[2].

1. Une insurrection eut lieu à Lyon en avril 1834, à laquelle furent un peu mêlés les mutuellistes. Mais cette émeute fut politique et n'eut aucun caractère de revendication économique.
2. Il était né en 1761.

Cet Italien, descendant de Michel-Ange Buonarroti, jacobin et robespierriste en 93, devenu un des principaux chefs de la Conspiration des Égaux, avait été jugé moins coupable que Babeuf et simplement condamné à la déportation (1797)[1]. Après quelques années d'emprisonnement à Cherbourg et à Oléron, il avait été laissé en liberté par Bonaparte contre lequel il avait du reste continué à conspirer. Après la tentative insurrectionnelle du général Malet, il avait dû quitter la France et se retirer à Genève, puis en Belgique, où il avait vécu péniblement, donnant quelques leçons de musique et de mathématiques, composant son ouvrage sur *la Conspiration pour l'Égalité, dite de Babeuf*[2].

Rentré en France en 1830, il devint un des chefs de la Charbonnerie. Son visage majestueux, ses mœurs austères, sa vie pauvre et honnête, lui acquirent une grande influence dans les milieux populaires. C'était l'homme de 93, c'était surtout l'homme qui avait voulu donner à 93 les conséquences économiques et sociales les plus égalitaires. Il était en quelque sorte le patriarche du parti communiste avancé, et son livre, encore plus doctrinaire qu'historique, était considéré comme un Évangile dans les milieux radicaux. Le marquis de Voyer d'Argenson, épris de républicanisme et de socialisme, lui avait donné asile chez lui ; le descendant du secrétaire d'État de Louis XV[3] fraternisait avec le descendant du sculpteur florentin, et ce n'était pas un spectacle vulgaire que de voir ces deux lignées, aristocratiques par la naissance ou par le génie, représentées au même moment par deux socialistes radicaux.

Lorsque Buonarroti mourut en 1837, les socialistes de toute secte assistèrent à ses obsèques et donnèrent un témoi-

1. Voir Advielle, *Histoire de Babeuf et du Babouvisme* (1884). — Fleury, *Babeuf et le socialisme en* 1796 (1850). — Espinas, *La philosophie sociale au* XVIIIe *siècle et la Révolution* (1898).

2. Bruxelles, 1828, 2 vol. Ce livre a été réédité en 1850 par Charavay.

3. Il avait épousé la veuve de Victor de Broglie.

gnage de sympathie à ce vieillard, qui avait personnifié la recherche de l'*absolu* en matière sociale, avec sa dignité inflexible.

Bien que la doctrine « babouviste » appartienne au socialisme du XVIIIe siècle et se rattache aux théories de Morelly et de Mably, disons en quelques mots par quelles tendances elle agit sur les hommes de 1835.

Notons que le babouvisme, bien qu'il n'hésite pas à faire appel aux procédés violents, s'appuie cependant sur des principes de morale. « La réforme des mœurs doit précéder celle de la liberté, dit Buonarroti. Avant de conférer au peuple l'exercice de la souveraineté, il faut rendre général l'amour de la vertu... Renoncer à cette réforme préliminaire, c'est abandonner le pouvoir aux amis de tous les abus[1]. » Ce qui est encore une caractéristique de l'époque, et distingue ce socialisme révolutionnaire des formes purement économique du socialisme.

Le babouvisme procède uniquement par principes rationnels et absolus, sans tenir aucun compte des nécessités historiques ou des lois économiques. Il pose des syllogismes, des théorèmes logiques en apparence, le plus souvent inapplicables en fait. Il ignore les conditions modernes du travail, la situation des ouvriers par rapport aux patrons, l'organisation de la production ou de l'appropriation.

L'idée d'*égalité*, poussée à ses dernières conséquences, est la pierre angulaire de la doctrine. « Le bonheur individuel est le but de la société, mais un individu, suivant Babeuf et Buonarroti, ne saurait être heureux si d'autres individus deviennent supérieurs à lui, car ces individus l'opprimeront fatalement et le priveront de tout ou partie des biens utiles à la vie. Cette égalité désirable est-elle réalisable? Oui, puisque tous les hommes naissent égaux,

1. *Conspiration pour l'Égalité*, I, 348.

et puisque c'est la mauvaise organisation de la société qui viole cette loi naturelle d'égalité. »

La substitution de cette idée d'égalité absolue à l'idée de justice sociale fausse tout le système. Babeuf tend à supprimer tout ce qui rompt cette égalité, l'appropriation individuelle, l'hérédité, la diversité de valeur attribuée à des travaux divers. Il aboutit directement à la formule communiste pure : « A chacun suivant ses besoins », et à la suppression de toute distinction de talent ou même d'activité. « Un homme qui travaille comme quatre. doit être poursuivi comme un fléau social, et réduit à ne pouvoir faire que la tâche d'un seul, pour ne pouvoir exiger que la récompense d'un seul. » Le système parcellaire des Jacobins semble insuffisant à Babeuf. Il veut autre chose et plus que la loi agraire. il veut la mise en commun des instruments de production et des objets de consommation.

C'est dans le « Manifeste des Égaux[1] » que se trouve la phrase fameuse : « Périssent, s'il le faut, tous les arts, pourvu qu'il nous reste l'égalité réelle. » Et le « décret économique » dépeint ainsi la fastidieuse uniformité de cette république, d'où serait banni tout ce qui est intellectuel et esthétique : « La grande communauté nationale entretient ses membres dans une égale et honnête médiocrité[2]. »

Les Égaux ne dissimulent pas qu'ils veulent faire table rase de la société actuelle. Ils décrètent l'obligation du travail pour tous et son organisation en fonction publique. la confiscation par l'État de tous les biens dont les propriétaires négligent la culture, de tous les biens usurpés par ceux qui se sont enrichis dans les fonctions publiques. l'abolition de la succession ab intestat ou par testament, etc.

Enfin, ils réclament l'application de la Constitution de

1. Attribué à Sylvain Maréchal plutôt qu'à Babeuf. Ce Manifeste est reproduit par Buonarroti au t. II (p. 130) de son livre.

2. Cité par Buonarroti, II, 307.

1793, avec une accentuation dans un sens communiste, c'est-à-dire des assemblées populaires d'arrondissement ratifiant les lois, une Assemblée législative renouvelée tous les ans, la subordination du pouvoir exécutif à cette Assemblée dont il serait une simple émanation.

Le babouvisme compte obtenir la réforme sociale au moyen de la révolution politique. Il prêche donc la conquête des pouvoirs publics[1].

Il essaye de centraliser les intérêts de la vie nationale dans l'Assemblée toute puissante qui siégera à Paris : mais on sent cependant une tendance à ne considérer la France que comme une réunion de communes fédérées, sous la direction et parfois la *dictature* de la cellule centrale, la Commune parisienne. Nous retrouverons cette tendance chez les communistes qui suivront Buonarroti, notamment chez Blanqui.

Tels sont les principaux traits de cette doctrine babouviste, qui est celle de presque tous les socialistes révolutionnaires de l'époque que nous étudions.

Après la mort de Buonarroti, docteur et législateur de l'École, le babouvisme se partagea en communisme spiritualiste et communisme matérialiste.

Le premier eut pour organes les journaux dénommés l'*Intelligence* (1837-1839), dirigé par Laponneraye, l'*Égalité,* dirigé par Lahautière et Choron (juin 1839), la *Fraternité,* le *Travail* (à Lyon).

Le second eut pour polémiste Dézamy[2], connu surtout par ses violentes discussions avec Cabet. Dézamy fonda un journal, l'*Humanitaire,* dans lequel il mêlait le plus souvent les considérations physiologiques aux discussions sociales (1841). Il donnait à la formule morale des Stoïciens « Vivre

1. Conquête qui sera un des principaux points du programme marxiste. Voir le *Manifeste des communistes*, rédigé en 1848 par Marx et Engels.

2. Voir le livre de Karl Grün déjà cité, p. 384 et suiv.

conformément à la nature » un sens très physique, et introduisait dans son éthique toute une science hygiénique. Il fit paraître deux brochures : *Le Code de la Communauté* et l'*Almanach de la Communauté*, singulier mélange des doctrines de Morelly, de Babeuf et de Fourier (1842 et 1843).

Le communisme matérialiste et révolutionnaire eut surtout pour représentant un agitateur resté célèbre par le nombre des condamnations qu'il encourut et des années d'emprisonnement qu'il subit. Auguste Blanqui, qu'un livre moderne appela justement « l'Enfermé[1] », est le type du conspirateur politique et social, toujours en guerre contre les gouvernements établis, inconscient du mal que sa turbulence et sa violence font à sa doctrine[2]. Il fut à la fois républicain et socialiste. Il serait difficile de dire s'il attachait plus d'importance à la révolution politique ou à la révolution économique.

C'est surtout par Blanqui et quelques-uns de ses amis que le socialisme fut affilié aux sociétés secrètes et participa aux émeutes fomentées par ces sociétés.

Nous le trouvons d'abord, en 1831, dans la société des « Amis du Peuple » avec Flocon, Charles Teste, Huber, Raspail, Delescluze, Vignerte..., aux côtés de républicains non socialistes comme Cavaignac, Marrast, etc...

Puisque nous rencontrons le nom de François Raspail[3], ouvrons une parenthèse et disons en quelques mots quelles furent ses idées sociales. Médecin et chimiste de valeur,

1. Voir l'*Enfermé*, par Geffroy (1893).

2. Il était né en 1805 dans le comté de Nice. Carbonaro de la première heure, il était, en 1829, rédacteur parlementaire au *Globe*. Chétif, petit, donnant peu de sa personne au jour de l'émeute, il a inspiré une grande répulsion à ses adversaires ; c'était une nature un peu analogue à celle de Robespierre. Il existe au Père-Lachaise une très belle statue de Blanqui par le sculpteur Dalou... Son frère aîné, Jérôme Blanqui, était un économiste distingué et très modéré, professeur au Conservatoire des Arts et Métiers et membre de l'Institut.

3. Né en 1794, mort en 1878.

philanthrope exerçant la médecine gratuitement, démocrate ardent. il fut tantôt socialiste pacifique, à la manière de Fourier, et tantôt communiste révolutionnaire, à la manière de Blanqui. Nous lisons dans son journal, *le Réformateur* (1834-1835), qu'il faut amener les hommes à s'associer, à supprimer les démarcations qui séparent les classes : que la meilleure forme d'association est peut-être le perfectionnement du moule social déjà existant, l'association *communale*. C'est un *décentralisateur* convaincu : l'État ne doit être pour lui que la grande fédération des communes : le Corps législatif est la commune des communes. L'impôt est « l'intérêt du capital avancé à chaque travailleur par la Caisse commune ». En somme, c'est une sorte de Fouriériste, préférant la commune au phalanstère, et conservant une ombre d'État. C'est surtout un grand partisan des réformes pénales et de l'amélioration du sort des prisonniers : le régime des prisons, qu'il devait expérimenter personnellement pendant plusieurs années, lui semblait une cause profondément regrettable de démoralisation[1].

En 1833, nous retrouvons Blanqui dans la Société des « Droits de l'homme » qui avait remplacé les « Amis du peuple », et qui se réclamait de principes beaucoup plus avancés[2]. Vignerte et Charles Teste faisaient pour la Société des articles sur le nivellement des fortunes et la lutte des classes[3]. Un très grand nombre d'ouvriers s'étaient affiliés à la Société, à côté des bourgeois républicains. Un manifeste, envoyé aux journaux[4] en 1833, réclama, entre autres réformes,

1. Les idées sociales de Raspail, extraites du *Réformateur*, ont été résumées par lui dans un livre publié en 1872, *Réformes sociales*.

2. Certaines sections de cette société s'appelaient : Babeuf, Abolition de la propriété acquise, etc... Les députés Audry de Puyraveau et Voyer d'Argenson étaient membres du Comité.

3. V. Thureau-Dangin, *Histoire de la Monarchie de Juillet*, II, 221 et Louis Blanc, *Hist. de Dix Ans*, t. IV.

4. Voir la *Tribune* du 23 octobre 1833.

un impôt progressif, l'organisation du travail par l'État et une meilleure répartition des produits de ce travail. Le gouvernement s'étant ému et ayant promulgué une loi contre les associations, « les Droits de l'homme » provoquèrent des émeutes, à Lyon et à Paris (avril 1834).

Blanqui ne fut pas compris parmi les accusés d'avril (Cavaignac, Marrast, Caussidière, etc.), mais il fut avec Buonarroti, Pierre Leroux, etc..., un des cent cinquante républicains, choisis par les accusés comme défenseurs et récusés par la Cour des Pairs comme n'étant pas avocats.

A la fin de 1834, Blanqui fonde, avec Barbès et Martin Bernard, la « Société des Familles [1]».

Barbès[2] a inspiré beaucoup plus de respect à ses ennemis que Blanqui : caractère généreux, toujours prêt à sacrifier sa vie, il mérita d'être nommé par Proudhon le « Bayard de la démocratie ». Mais Barbès fut-il socialiste ? Il est vrai que nous le verrons proposer, le 15 mai 1848, de frapper les riches d'un impôt d'un milliard et déclarer à la même époque[3] que « les riches ne sont que les économes du bien des pauvres ». Mais ce sont des phrases déclamatoires : Barbès est jacobin, mais n'est pas communiste. Tandis que Barbès, alors étudiant, représente dans « les Familles » la jeunesse des écoles, Martin Bernard, ouvrier typographe, représente le prolétariat.

La découverte d'une fabrique clandestine de poudre, rue de Lourcine, amena la condamnation de Blanqui et de Barbès à deux ans de prison.

« Les Familles » dispersées revécurent bientôt dans la société des « Saisons », où les ouvriers dominaient. Le journal de la Société, « l'Homme libre » (1838), dépasse en violence les autres feuilles révolutionnaires, conviant ouver-

1. Voir de la Hodde, *Histoire des sociétés secrètes de 1830 à 1848*, p. 197.
2. Né en 1809, mort en 1870.
3. *Quelques mots à ceux qui possèdent, en faveur des prolétaires du travail*, 1848.

tement ses lecteurs au régicide. Blanqui et Barbès, qui avaient été amnistiés, prirent la direction des « Saisons » et essayèrent, le 12 mai 1839, de s'emparer par la force de de la Préfecture de police. Barbès faillit payer de sa tête cette tentative insurrectionnelle. Blanqui qui s'était enfui, fut arrêté en octobre : sa condamnation à mort fut également commuée en détention perpétuelle.

Blanqui, envoyé au mont Saint-Michel, disparaît pendant quelque temps de la scène insurrectionnelle. Mais son influence reste vivace dans le peuple parisien. Ses articles, ses lettres, ses manifestes, ont formé un courant d'idées qui devient la base d'un parti. Le *blanquisme* succède au « babouvisme », comme dénomination du communisme révolutionnaire.

Nous pouvons nous faire une idée du blanquisme, puisque les écrits de Blanqui ont été réunis après sa mort par un de ses disciples, Granger[1].

Sa critique économique est virulente, proudhonienne, avec, parfois, des saillies amusantes. Il qualifie l'économie politique de « science de l'usure. L'usure s'est donnée l'apparence d'un travail. Le capital, c'est du travail volé[2]. » Il attaque violemment l'épargne, « qui pourrait être une qualité, si elle signifiait économie, bon ordre, mais qui est une peste quand elle signifie accumulation, puisqu'elle ne se fait qu'aux dépens de la consommation et de la production. Les caisses d'épargne sont des jongleries et des fléaux[3] ». Il flétrit le luxe. Quant aux oisifs, « ils doivent prendre place dans la série des animaux disparus. »

« Le remède à tous ces maux, c'est naturellement le communisme » qui n'est rébarbatif que pour ceux qui en font « une question de pots de chambre ». « Qu'est-ce qui videra mon pot de chambre quand nous serons tous égaux,

1. *Critique sociale*, par Blanqui, 2 vol., 1881.
2. *Id.*, I, 73.
3. *Id.*, II, 1.

s'écrient avec effroi les défenseurs de la société actuelle? » Et Blanqui qui a placé cette objection plaisante dans la bouche de ses adversaires, ne la juge pas digne d'une réfutation[1].

« Ce n'est pas tout de découdre, il faut savoir recoudre, » disait Catherine de Médicis. Il semble que Blanqui, une fois l'insurrection terminée et le gouvernement remis aux mains des communistes, ne saura toujours que découdre. « On supprimera l'armée et la magistrature : on supprimera les congrégations dont on prendra les biens : on supprimera les fonctions supérieures de toute administration : on supprimera le Grand Livre. » Si l'on supprime tout cela, que gardera-t-on? « On maintiendra des milices nationales, on conservera tous les employés subalternes, on établira l'impôt unique et progressif, on commandera à tous les chefs d'industrie de maintenir provisoirement le statu quo économique, de manière que les ouvriers continuent à travailler. Enfin on établira une dictature parisienne[2]. »

Le blanquisme n'est pas un système, c'est un ensemble d'idées recueillies de droite et de gauche, parfois chez Proudhon, surtout chez Babeuf.

Après l'internement de Blanqui, les « Saisons » ne furent pas dissoutes : mais les huit dernières années du règne de Louis-Philippe se passèrent sans émeutes. Parmi les révolutionnaires, les uns étaient emprisonnés, les autres s'étaient enfin convaincus qu'aucune amélioration politique ou sociale ne pouvait sortir des insurrections. La parole était aux « socialistes pacifiques », et cette période de 1840 à 1848 est celle où leurs ouvrages se multiplient.

En novembre 1839, quelques communistes révolutionnaires de diverses sectes se réunirent à Londres pour arrêter un programme commun, sur les mesures à prendre

1. *Critique sociale*, I, 193.
2. *Id.*, I, 204-206.

en cas de réussite d'une future insurrection. En septembre 1840, une seconde réunion eut lieu et adopta un programme babouviste.

Entre temps, un grand banquet avait réuni ouvertement à Belleville (1er juin 1840) douze cents socialistes de toute nuance. On s'y était beaucoup félicité du discours que François Arago avait prononcé, le 16 mai précédent, à la Chambre et où il avait admis la possibilité d'une organisation du travail.

Les babouvistes et blanquistes, après avoir modéré leur attitude, s'unissaient donc aux socialistes pacifiques, vers 1845, sur un terrain commun d'entente, l'opposition politique au gouvernement. Ils attendaient un événement qui renverserait brusquement le régime existant. Ils espéraient, sans trop y croire, la proclamation soudaine d'une République par laquelle ils pourraient voir réaliser leurs revendications sociales.

CHAPITRE XI

LE SOCIALISME ET LA RÉVOLUTION DE 1848

I. — Principalement politique, la Révolution de 1848 présente aussi accessoirement un caractère social. — Première accession des socialistes au gouvernement. Louis Blanc, Flocon, Albert, membres du Gouvernement provisoire. Décret économique du 25 février sur le « droit au travail ». Création de la *Commission du Luxembourg* (Commission de Gouvernement pour les travailleurs) : travaux de la Commission.

II. — Les *ateliers nationaux* sont une création du ministre Marie, destinée à déconsidérer les principes de Louis Blanc. Le directeur Émile Thomas. Échec des ateliers nationaux : leur fermeture. Cette dernière mesure provoque un mécontentement violent dans le peuple.

III. — Les clubs sous la Révolution de février. Journées du 16 avril et du 15 mai. Les journées de juin. — Louis Blanc est obligé de s'exiler. L'échec de la Commission du Luxembourg, l'avortement des ateliers nationaux, l'insurrection de juin arrêtent pour quelques années l'essor du socialisme.

I

Les causes de la Révolution de 1848 sont uniquement des causes politiques : cette révolution a été faite pour remplacer un suffrage restreint par un suffrage plus étendu, pour renverser Louis-Philippe et Guizot, pour substituer la république à la monarchie. Mais, étant donné le courant d'idées solidaristes qui s'était manifesté par tant de publications, d'articles, de conférences, depuis une douzaine d'années, il était évident que cette révolution devait revêtir accessoirement un certain caractère social. Et si ce caractère n'a pas été plus prononcé, c'est que la majorité des esprits était encore réfractaire à ces idées sociales. On avait

lu les livres socialistes, mais on ne les avait pas assimilés ; ils n'avaient pas façonné un très grand nombre de convictions. Essayons de résumer quelle fut l'influence des idées, le rôle des penseurs ou des agitateurs socialistes, dans cette année 1848.

Le premier fait important, à ce point de vue, c'est l'entrée dans le Gouvernement provisoire de la République de trois représentants du socialisme, Louis Blanc, Flocon, Albert.

Voici comment se fit cette accession[1]. Les rédacteurs des deux journaux républicains qui avaient préparé la révolution, le « National » et la « Réforme », avaient dressé des listes d'hommes politiques qui pourraient être proposés à l'acclamation populaire pour former un gouvernement. Ces listes combinées avaient abouti à la rédaction d'une liste unique de dix noms : sept noms de députés (Dupont de l'Eure, Arago, Lamartine, Ledru-Rollin, Garnier-Pagès, Crémieux, Marie), trois noms de journalistes non-députés, Armand Marrast[2], Louis Blanc, Flocon[3]. Lorsque le peuple envahit le Palais-Bourbon, les sept députés républicains firent acclamer leurs noms par la foule, puis se dirigèrent vers l'Hôtel de Ville : une véritable assemblée populaire se tenait dans la salle Saint-Jean : c'est là que les sept députés, après avoir fait leur profession de foi, furent proclamés membres du Gouvernement provisoire. Ils crurent un moment qu'ils constitueraient seuls ce gouvernement. Mais ils furent bientôt rejoints à l'Hôtel de Ville par les trois journalistes non-députés, Marrast, Louis Blanc, Flocon, qui avaient été acclamés au journal « la Réforme » : la foule avait même acclamé avec les trois journalistes, un ouvrier mécanicien, Albert, inconnu jusqu'à ce jour dans les

1. Voir les diverses *Histoires de la Révolution de* 1848, par Louis Blanc, Garnier-Pagès, Daniel Stern, V. Pierre, de la Gorce, etc...

2. Rédacteur en chef du *National*.

3. Rédacteurs à la *Réforme*.

milieux politiques. Lorsque ceux-ci, après avoir fait leur profession de foi dans la salle Saint-Jean, rejoignirent les sept autres dans la salle voisine, Arago et les plus modérés des élus s'effrayèrent de voir cette pénétration du socialisme dans le gouvernement, et prétendirent pendant quelques instants réserver le pouvoir aux sept députés. Mais ils comprirent bientôt que ce n'était pas leur qualité de députés qui leur donnait le pouvoir, puisque la révolution s'était faite contre la Chambre, et qu'il fallait admettre la validité des choix socialistes, sous peine de s'aliéner la population des faubourgs. Ils commencèrent par admettre les quatre non-députés avec le titre de secrétaires du Gouvernement : mais dès le lendemain, cette qualification spéciale disparut, et le *Moniteur* donna, sans différence aucune, au bas des décrets, la signature des onze membres du Gouvernement.

La présence de Louis Blanc dans le Gouvernement encouragea le peuple à demander immédiatement des réformes sociales. Dès le 25 février, une troupe armée, dirigée par l'ouvrier Marche, pénétra dans la salle des séances et réclama un engagement concernant le « droit au travail ». Louis Blanc profita de cette manifestation pour rédiger sur le champ et faire signer à ses collègues le décret suivant : « Le Gouvernement provisoire s'engage à garantir l'existence de l'ouvrier par le travail. Il s'engage à garantir du travail à tous les citoyens. Il reconnaît que les ouvriers doivent s'associer entre eux, pour jouir du bénéfice de leur travail... »

Non content d'avoir obtenu « ce décret économique », le peuple demanda l'adoption du drapeau rouge à la place du drapeau tricolore : cette adoption devait signifier que la république ne serait pas seulement démocratique, mais serait également « prolétarienne, sociale, égalitaire ». « A une politique nouvelle, il faut un symbole nouveau », dit Louis Blanc ! Cette fois, Louis Blanc se heurta à une résistance

inflexible de ses collègues et principalement de Lamartine. « Le drapeau rouge, dit celui-ci, a une signification sanglante, funeste : j'aimerais encore mieux le drapeau noir qu'on arbore sur une ville assiégée. Le drapeau tricolore a fait le tour du monde : le drapeau rouge n'a jamais fait que le tour du Champ de Mars. » Le drapeau français resta tricolore.

Le décret économique du 25 février était rédigé conformément à des principes respectables[1], mais difficilement applicables à cette époque de troubles politiques et de crise industrielle. Ce n'est pas dans une période de révolution que peuvent se réaliser de semblables réformes sociales, mais au contraire, lorsque le calme politique et la prospérité industrielle permettent d'étudier à loisir la possibilité de ces améliorations.

Le 26 février, le gouvernement décidait l'établissement d'ateliers nationaux et la reprise de différents travaux d'utilité publique en cours d'exécution. Nous verrons que cette création d'ateliers nationaux allait soulever les plus redoutables difficultés.

Le 28 février, une nombreuse députation d'ouvriers se présenta à l'Hôtel de Ville et réclama la création d'un ministère du progrès ou du travail. Louis Blanc menaçait de donner sa démission si ce ministère n'était pas constitué. Arago, craignant que cette démission ne déchaînât une émeute, le supplia de renoncer à ce dessein, et Louis Blanc qui, malgré l'intransigeance de ses paroles, était au fond un modéré et un conciliant, accepta un compromis[2]. On créa simplement une *Commission de Gouvernement pour les travailleurs*, destinée à étudier les condi-

1. Voir dans Stuart Mill (*Défense de la Révolution de* 1848, *Westminster and quarterly Review*, avril 1849) un éloquent plaidoyer en faveur du droit au travail, et la comparaison de ce droit avec la loi des pauvres appliquée en Angleterre.

2. Louis Blanc, *Histoire de la Révolution de Février*, I, 134.

tions du travail ouvrier et les moyens de garantir au peuple les fruits légitimes de son travail. Louis Blanc en fut nommé président, Albert, vice-président. Des ouvriers devaient être appelés à en faire partie.

Cette Commission, sans budget spécial et sans autorité réelle, allait avoir le grave inconvénient d'agiter de redoutables questions, sans avoir le pouvoir de les résoudre. C'était, comme on l'a dit, donner l'autorisation à Louis Blanc de faire un cours sur la faim, devant un peuple affamé [1]. Celui-ci sentit la fausseté de sa situation, mais il accepta, pour avoir une tribune où il pourrait exposer ses revendications solidaristes.

La Commission du Luxembourg, les ateliers nationaux, tels furent les deux essais de socialisme qui devaient être tentés en 1848. Aucun des deux n'était appelé à réussir. La Commission ouvrière ne devait émettre que des vœux sans réalisation possible. Quant aux ateliers nationaux, organisés malgré et contre Louis Blanc, ils ne devaient être qu'un trompe l'œil, une expérience volontairement mal dirigée, pour prouver par son échec l'inanité des revendications socialistes. Pour plus de clarté, considérons séparément ces deux tentatives avortées.

La Commission se réunit le 1er mars au Luxembourg : 150 à 200 délégués ouvriers, de professions diverses, s'y trouvèrent rassemblés. Quelques jours après, chaque corporation nomma trois délégués : un pour siéger dans la Commission, les deux autres pour assister à des assemblées périodiques. On espérait former ainsi un véritable Parlement du travail.

Louis Blanc se donna une double tâche : 1° il résolut d'exposer oralement et de développer les doctrines qu'il avait déjà présentées en 1840, dans son livre sur l'organisa-

1. Robin, *Louis Blanc*, p. 88.

tion du travail. Il aurait soin de présenter ces théories comme un but ultérieur, ne pouvant être réalisé que dans l'avenir : 2° il voulut tenter quelques réformes d'un caractère transitoire, mais pratiques et immédiatement applicables.

Dans une série de conférences, auxquelles furent convoqués les écrivains politiques et économiques des écoles les plus diverses, orthodoxes aussi bien que solidaristes, le Président de la Commission exposa sa doctrine d'association organisée par l'État et développa sa formule : « De chacun suivant ses facultés, à chacun suivant ses besoins. » Ces conférences n'eurent qu'un intérêt théorique.

Au point de vue pratique, les ouvriers réclamaient la réduction des heures de travail et l'abolition du marchandage. Un décret réduisit les heures de travail de onze à dix, pour Paris, de douze à onze, pour les départements. Un décret abolit le marchandage. Mais, en fait, ces décrets ne furent que passagèrement appliqués.

Louis Blanc, aidé par Pecqueur, Vidal et Albert, essaya de fonder quelques colonies agricoles, d'après le système coopératif, quelques institutions de crédit ou banques d'État pour le petit commerce, de centraliser les assurances de toute nature[1]. Il proposa de fonder dans les quartiers pauvres de vastes habitations modèles où des centaines de familles pourraient se loger et réaliser de grandes économies sur le loyer, le chauffage, l'éclairage[2] : mais le manque d'argent et la mauvaise volonté de la majorité du Gouvernement provisoire l'empêchèrent d'exécuter ces projets. Il réussit à faire interdire les travaux exécutés dans les prisons ou dans les casernes, travaux qui concurrençaient le travail libre des ouvriers. Il exerça de nombreux arbitrages entre patrons et ouvriers. Il favorisa surtout la fondation de plu-

1. *Histoire de la Révolution de Février*, p. 172.
2. *Id.*, p. 178.

sieurs associations coopératives, essayant de faire admettre par le gouvernement le principe de l'*initiative de l'État* pour l'organisation des sociétés de ce genre. Une coopérative de tailleurs pour habillements militaires fut établie dans l'ancienne prison pour dettes de Clichy : cette société, dirigée par des mandataires élus, partageant également salaires et bénéfices, avec des fonds de réserve pour les veuves, les orphelins, les malades, fonctionna très équitablement. La Commission réussit également à fonder des coopératives de passementiers et de selliers. Tels furent les minimes résultats obtenus par la Commission du Luxembourg.

II

Si nous avons assisté au Luxembourg à une tentative faite de bonne foi, par des esprits sincères, l'histoire des ateliers nationaux nous présente le spectacle d'une œuvre dirigée par des esprits antisocialistes pour déconsidérer et faire écarter l'organisation du travail par l'État.

Le décret du 27 février, qui autorisait tous les ouvriers sans travail à s'inscrire dans les mairies, d'où on les envoyait, munis d'un bulletin d'admission, faire quelques travaux de nivellement au pont de l'Europe, sur la route de Courbevoie ou au Champ de Mars, avait abouti à un incroyable désordre, à un va-et-vient perpétuel d'ouvriers par les rues. On avait décidé de donner deux francs à ceux qui exécutaient ces travaux, un franc cinquante à ceux qui se présentaient après la formation des équipes, et qui n'avaient pas de travail. Ce qui faisait dire aux ouvriers engagés dans les équipes qu'ils n'avaient à donner à l'État que pour dix sous d'ouvrage. C'était en quelque sorte la grève payée.

Un jeune ingénieur de l'École Centrale, Émile Thomas, vint alors proposer à Marie, ministre des Travaux publics,

d'organiser des ateliers nationaux suivant une méthode, en partie militaire, en partie saint-simonienne, et d'embrigader les ouvriers sous la direction de jeunes élèves de l'École Centrale, comme conducteurs de travaux. Le plan parut séduisant. Garnier-Pagès prétendit, en parlant de Thomas, qu'un nouvel homme d'État s'était révélé. Le 6 mars, celui-ci fut nommé commissaire de la République et directeur du bureau central des ateliers nationaux.

Thomas fut accepté par la fraction modérée du gouvernement, parce qu'on savait qu'il avait des opinions peu avancées [1], républicaines, mais défiantes à l'égard du socialisme et de l'organisation du travail. Il ne connaissait pas Louis Blanc et n'aimait pas ses théories. Tout ceci se passa du reste en dehors de la Commission ouvrière du Luxembourg et de son président. Il s'agissait pourtant d'une organisation ouvrière au premier chef. Mais Marie et ses collègues voulaient organiser le prolétariat contre le prolétariat [1], et croyaient se créer une sorte d'armée ouvrière contre le socialisme. C'est pour cette raison que la forme d'embrigadement militaire les avait séduits. Ils devaient se préparer une amère désillusion.

Dans ces ateliers, onze hommes formaient une escouade, cinq escouades, une brigade, quatre brigades, une lieutenance, quatre lieutenances, une compagnie ; toutes ces sections avaient leurs drapeaux et leurs guidons. Des chefs d'escouade, des brigadiers, des chefs de service et d'arrondissement, dirigeaient ces hommes et recevaient des salaires plus élevés [2]. L'embrigadement donnait droit à des bons de secours en nature, pour les enfants, ou en cas de maladie. Émile Thomas, établi avec une nombreuse cohorte de bureaucrates au pavillon de Monceau, dirigeait l'embriga-

1. E. Thomas dans son *Histoire des ateliers nationaux* cite tout au long, en l'approuvant, un article de Lamartine dans *La Presse* (1844) contre l'organisation du travail.

2. E. Thomas, *op. cit.*, p. 388.

dement et payait les salaires. Les frais qui furent d'abord de vingt mille francs par jour, lorsque les listes ne comprenaient que quinze mille ouvriers, augmentèrent rapidement lorsque les embrigadés furent cent mille.

Toute cette administration était assez bien ordonnée comme cadres et comme discipline : il ne manquait que l'essentiel, le travail à exécuter : ce n'était pas la plantation de quelques arbres sur les boulevards, les terrassements du Champ de Mars ou de Chaillot, etc., qui pouvaient occuper sérieusement cette armée ouvrière.

Le 16 mars, on dut réduire le payement des journées sans travail de 1 fr. 50 à 1 franc, mais en promettant que l'ouvrier aurait du travail en moyenne un jour sur deux.

Malgré cette mesure, des quantités de vagabonds parvinrent à s'introduire dans les ateliers, y semant le désordre et y répandant des idées non point socialistes, mais anarchistes.

En vain Louis Blanc s'indigna contre cette fausse organisation du travail, faite en dehors de lui et contre tous ses principes. Il déclara que les ateliers *sociaux* tels qu'il les comprenait, devaient réunir des ouvriers d'une même profession (et non des hommes de professions diverses soumis au même travail), qui travailleraient pour leur propre intérêt avec la commandite de l'État (et non des salariés, recevant en certains jours une prime à la paresse), qui formeraient des familles solidaires, des associations de producteurs (et non un rassemblement tumultueux, pouvant engendrer la discussion et l'émeute). Mais ses récriminations furent inutiles, et il dut assister impuissant au gaspillage de 7 millions qui auraient été d'une grande utilité à la Commission du Luxembourg.

C'est à la fin de mars que se place la conversation fa-

1. Ils recevaient 3 francs, tandis que les travailleurs recevaient 2 francs pour les journées de travail, 1 fr. 50 pour les journées d'*inactivité*.

meuse d'Émile Thomas avec Marie. Le ministre avoua au directeur des ateliers nationaux que le gouvernement n'avait tenté cette expérience que pour démontrer aux ouvriers eux-mêmes le vide et la fausseté des théories socialistes, pour ébranler leur admiration pour Louis Blanc, pour faire perdre à celui-ci tout son prestige [1]. « Mais cette expérience peut coûter des millions, ou même des milliards, et peut-être faire couler bien du sang, dit Thomas. » Marie ne répondit pas et demanda simplement à Thomas s'il était sûr de l'esprit de ses hommes, au cas où il faudrait les faire descendre dans la rue. C'était avouer l'idée secrète du gouvernement de se faire une armée contre les réclamations populaires.

En avril et en mai, la situation des ateliers empira. Les ingénieurs des ponts et chaussées montraient une inertie incroyable et ne parvenaient pas à donner un travail sérieux aux ouvriers. Il avait fallu réduire les journées de travail à un jour sur quatre. Émile Thomas proposa de construire des habitations ouvrières dans les faubourgs, mais cette proposition fut repoussée. Il créa quelques ateliers spéciaux de charrons et de cordonniers, adoptant ainsi malgré lui les principes de Louis Blanc. Le nombre des ouvriers grossissait sans cesse : des employés, des acteurs, se prétendant moins favorisés dans leurs chômages que les ouvriers, demandaient à être admis : cent dix-sept mille hommes étaient inscrits : les frais dépassaient 70 000 francs par jour. L'esprit le plus révolutionnaire, l'ivrognerie, le jeu s'étaient installés dans les ateliers. Pour occuper les hommes, on était réduit à leur faire planter des arbres de liberté sur les places publiques, et c'était une source de manifestations et de désordres.

Thomas perdait peu à peu son autorité et sa popularité. Les socialistes le trouvaient trop individualiste, trop modéré.

1. *Histoire des Ateliers*, p. 142.

Il devenait d'autre part suspect à l'Assemblée constituante et à la Commission exécutive (qui avait remplacé le Gouvernement Provisoire), comme féru d'ambitions politiques et porté à se créer dans les ateliers une armée d'électeurs.

Il est pourtant prouvé qu'Émile Thomas était un homme sincère et convaincu : ce n'était pas un socialiste d'État, il ne croyait pas à la possibilité d'une réglementation industrielle générale par l'État, à l'égalité des salaires, mais il était malgré tout interventionniste et partisan d'une réglementation des grands travaux d'utilité publique par le gouvernement.

Le 24 mai, le ministre Trélat (successeur de Marie) communiqua à Thomas un projet de décret ainsi conçu : 1° Tous les ouvriers des ateliers, de 18 à 25 ans, devront s'enrôler dans l'armée, ou bien ils seront rayés des listes d'embrigadement ; 2° un recensement général de tous les ouvriers inscrits doit être fait ; 3° un bureau central sera formé, où les patrons auront le droit de requérir des ouvriers suivant leurs besoins, et les ouvriers qui refuseront le travail ainsi offert seront rayés ; 4° le travail aura désormais lieu à la tâche, non à la journée ; 5° un certain nombre de brigades seront dirigées sur les départements pour y accomplir des travaux sous la direction des ingénieurs.

C'était la suppression des ateliers nationaux, c'était sans doute l'insurrection la plus redoutable à brève échéance. Thomas protesta vivement. Le 26 mai, sa démission était exigée, et il était expédié à Bordeaux entre deux inspecteurs de police.

M. de Falloux reprit le projet Trélat, en supprima le premier article sur les enrôlements forcés, comme dangereux et provocateur, et le fit voter par l'Assemblée. Mais on sentait les esprits des ouvriers si irrités que Trélat n'en fit pas l'application. Les ouvriers des ateliers nationaux avaient fraternisé avec ceux du Luxembourg ; un journal violent, l'*Organisation du travail*, avait été fondé par eux.

Cette question des ateliers semblait insoluble. En vain Pierre Leroux demandait à l'Assemblée l'organisation de colonies agricoles en Algérie. L'Assemblée voulait que les ateliers disparussent purement et simplement.

Le 21 juin, l'Assemblée revint sur sa précédente décision et vota le projet primitif avec les enrôlements forcés : des affiches exigèrent que les départs eussent lieu le jour même de la fermeture des ateliers.

Après une scène orageuse au Luxembourg, entre Marie et une délégation ouvrière dirigée par l'ouvrier Pujol, des rassemblements se formèrent dans tous les faubourgs de Paris. « On voulait, disait-on, envoyer les ouvriers parisiens dans la Sologne, si malsaine, pour s'en débarrasser. » Le mécontement grandit rapidement pendant la nuit. Partout éclataient les cris « Du travail ou du pain ! Vive la République sociale ! » Le lendemain 23, éclatait la terrible insurrection de juin.

III

Le socialisme révolutionnaire n'avait-il pas essayé, lui aussi, depuis le 24 février, d'obtenir quelques résultats par ses procédés habituels, les clubs, les manifestations, les émeutes ? Tous les anciens condamnés de la monarchie de Juillet, sortis de prison, n'avaient-ils pas créé une agitation communiste ?

On est étonné de constater que Blanqui n'avait montré pendant ces quatre mois que peu d'énergie et d'initiative. Le 27 février, lors de la manifestation en faveur du drapeau rouge, il avait publié un manifeste [1] assez vif, puis il avait conseillé à ses amis de s'abstenir et d'attendre. Il s'était borné à former un club, la *Société républicaine centrale*, qui siégeait au Conservatoire de musique.

1. Cité par Daniel Stern, t. I, annexe.

Les autres clubs, en partie jacobins, en partie communistes (le Club de la Révolution, sous l'influence de Barbès, — les « Droits de l'homme », dirigé par Villain, — les « Amis du Peuple », à la discrétion de Raspail, — le club de Cabet — le « Club des Clubs », présidé par Sobrier) firent plus de bruit que de besogne. Et cependant Caussidière, le préfet de police, était d'une bienveillance extrême pour tous ces représentants des opinions révolutionnaires.

La manifestation du 17 mars fut purement politique, mais celle du 16 avril eut un caractère socialiste. Il est incontestable que Louis Blanc, malgré son caractère conciliant, avait été amené par la défiance dont il se sentait l'objet dans le Gouvernement provisoire, à considérer la *manifestation populaire* comme un moyen de pression très utile pour réveiller les bonnes volontés endormies. Mais, s'il admettait la manifestation, il détestait l'émeute. La haine qu'il avait pour Blanqui n'avait d'égale que celle qu'il lui inspirait.

Le 16 avril, les socialistes du Luxembourg prirent donc prétexte de la nomination de quinze ouvriers dans l'état-major de la garde mobile pour se réunir au Champ de Mars; ils partirent de là en troupe compacte pour porter une pétition à l'Hôtel de Ville. Tout en attestant leur fidélité au Gouvernement provisoire, ils réclamaient l'abolition de l'exploitation de l'homme par l'homme, et l'organisation du travail par l'association. Mais Lamartine et ses collègues convoquèrent le ban et l'arrière-ban de la garde nationale, en majorité bourgeoise, et noyèrent la manifestation dans des flots d'uniformes hostiles au prolétariat. Les ouvriers durent défiler, comme on dit aujourd'hui, « par petits paquets », entre les rangs des gardes nationaux, qui criaient sans hésitation : « A bas les communistes ! » Leurs délégués porteurs de la pétition, introduits à l'Hôtel de Ville, reçurent d'Edmond Adam une réponse à la fois sèche et évasive.

L'influence de Louis Blanc décrut considérablement après l'échec de cette manifestation.

Les communistes radicaux étaient restés à l'écart de la journée du 26 avril. Ce défilé platonique leur semblait un peu ridicule. Ils voulaient mieux que cela. Très mécontents des élections à la Constituante (qui avaient été favorables au parti modéré), ils s'agitèrent et certains d'entre eux préparèrent une émeute, destinée à dissoudre l'Assemblée et à proclamer un gouvernement mi-jacobin, mi-socialiste. On prit pour prétexte une manifestation en faveur de la Pologne. Les meneurs de l'insurrection du 15 mai furent principalement Huber, Villain, Sobrier, Raspail : Blanqui et Barbès s'y joignirent au dernier moment. Quant aux théoriciens, Proudhon, Cabet, Louis Blanc, etc., ils la désapprouvèrent sans hésitation.

Le principal acte de cette émeute fut l'invasion de l'Assemblée. Philippe Buchez, que son caractère honnête et humanitaire avait fait élire président, n'avait aucune autorité : il ne put qu'assister impuissant à la scène de désordre qui dura plusieurs heures. La situation de Louis Blanc fut extrêmement délicate. Il avait autant d'amis dans un parti que dans l'autre. Il s'essaya en vain au rôle d'arbitre, et le discours qu'il prononça, ne réussit pas à calmer l'émeute. Bien plus, il fut acclamé et porté en triomphe. Barbès et Albert parvinrent jusqu'à l'Hôtel de Ville, et se croyant assez forts pour recommencer le 24 février, ils proclamèrent un gouvernement provisoire qui devait être composé de Ledru-Rollin, Barbès, Blanqui, Albert, Louis Blanc, Cabet, Proudhon, Raspail. Mais la garde nationale put enfin se réunir contre les insurgés, et tous les principaux agitateurs, Barbès, Albert, Raspail, furent arrêtés[1]. Caussidière, qui avait volontairement laissé l'émeute se propager, dut donner sa démission de préfet de police. Louis Blanc faillit être décrété d'accusation et ce n'est que par 32 voix de majorité que l'Assemblée refusa l'autorisation de le poursuivre.

1. Blanqui et Flotte ne furent arrêtés que quinze jours plus tard.

Dans les journées du 26 avril et du 15 mai, le sang n'avait pas coulé. Les principaux révolutionnaires ayant été emprisonnés à la suite du 15 mai, on pouvait espérer que la période des agitations violentes étaient closes. Hélas ! la plus affreuse des guerres civiles était sur le point d'éclater.

Nous avons dit que le décret du 21 juin sur la clôture des ateliers nationaux avait privé brusquement une centaine de mille hommes d'un salaire d'un ou deux francs par jour. Il n'y eut pas besoin de chefs, d'excitateurs ; point de discussions, de manifestes, d'intrigues. Ce fut un brusque sursaut de colère parmi les ouvriers de Paris : ils se crurent leurrés, trahis. Dire, comme le fait Louis Blanc, que ce fut l'insurrection de la faim, c'est peut-être exagérer les faits. Car on offrait aux ouvriers soit des salaires en province, soit du pain dans les casernes. Mais c'était leur faire violence. Quitter Paris, c'était pour beaucoup une sorte d'exil ; d'autres ne voulaient point être soldats. Ils ne virent qu'une solution : le fusil, la barricade. Ils ne réfléchirent pas à l'inutilité de ces massacres pour obtenir une amélioration économique quelconque, ils ne prévirent pas la réaction qui suivrait inévitablement l'insurrection.

Nous ne ferons pas la triste histoire de ces quatre journées des 23, 24, 25 et 26 juin : elle n'a aucun rapport avec le développement des idées socialistes. Quand la bête humaine est déchaînée, c'est au contraire l'individualisme le plus féroce qui règne dans les deux camps.

Il fallut toute l'énergie des soldats de Cavaignac, toute la supériorité de leur armement et de leur discipline, pour venir à bout du courage indompté du peuple des faubourgs. Quarante mille soldats combattirent contre cinquante mille hommes du peuple. Plus de trois mille combattants succombèrent, parmi lesquels cinq généraux. La répression fut impitoyable : trois mille prisonniers furent déportés aux colonies, en vertu d'un décret de l'Assemblée. Les ateliers

nationaux furent définitivement dissous le 2 juillet par Cavaignac.

Le résultat le plus immédiat des journées de juin fut de disqualifier, et pour longtemps, tout ce qui touchait au socialisme. On se refusa à admettre que les ateliers nationaux eussent été une œuvre de mauvaise foi, que leur clôture eût été souverainement maladroite. Tous les socialistes en bloc, même les plus pacifiques, non seulement les Proudhon, les Cabet, les Louis Blanc, les Considérant, mais les Pierre Leroux et les Buchez furent déclarés coupables d'avoir encouragé l'insurrection ou de l'avoir provoquée antérieurement par leurs écrits. Le socialisme devint un spectre, le spectre rouge, et les réclamations en faveur du travail ouvrier furent, pendant plusieurs années, confondues avec la tendance à l'insurrection sociale.

Louis Blanc fut frappé le premier. Homme d'action autant que théoricien, suspect par sa popularité même, il ne pouvait être maintenu dans une assemblée qui devenait de jour en jour plus conservatrice. Une Commission d'enquête, présidée par Odilon Barrot, avait été nommée pour rechercher les culpabilités et complicités relatives aux journées de mai et de juin. Bien qu'un vote eût précédemment absous Louis Blanc, la Commission s'arma contre lui de dépositions nouvelles, concernant sa prétendue présence à l'Hôtel de Ville, le 15 mai. La majorité de l'Assemblée, effrayée par la guerre civile, était portée à revenir sur son vote. Louis Blanc monta à la tribune le 25 août, et, se sentant condamné par avance, il exposa une dernière fois ses revendications sociales. Il fit remarquer que le socialisme n'abolissait ni la famille, ni la propriété : qu'au contraire, il voulait la propriété accessible à tous... Malgré la modération de ce discours, l'Assemblée vota l'autorisation de poursuites contre Louis Blanc.

Ses amis le conjurèrent de s'éloigner avant qu'il ne fût arrêté, et il partit en toute hâte pour Bruxelles et Londres.

Proudhon put rester en France jusqu'au Coup d'État, mais il était devenu « l'homme-terreur », depuis son discours du 31 juillet, et il ne marchait plus qu'accompagné de toutes les défiances de ses concitoyens.

La Haute Cour de Bourges, réunie pour juger treize hommes politiques compromis au 15 mai, condamna Barbès, Blanqui, Albert, Raspail, Sobrier, Quentin, Flotte, à la détention ou à la déportation.

Considérant et Martin Bernard, mêlés à la manifestation du 13 juin 1849, dirigée par Ledru-Rollin contre Bonaparte et la majorité de l'Assemblée, s'exilèrent à cette époque. Enfin Cabet, Pierre Leroux, Pecqueur, Vidal durent quitter la France au Coup d'État.

Ces trois faits : l'échec de la Commission du Luxembourg, l'avortement des ateliers nationaux, l'insurrection de Juin ne ruinent cependant pas les idées socialistes. Certes, le socialisme subit en France une éclipse d'une quinzaine d'années : pendant cette période, il ne s'exprime que par quelques livres isolés de Proudhon. Mais, quand les événements de 1848 apparaîtront dans le recul de l'histoire, quand la réflexion s'attachera à eux, on reconnaîtra qu'ils ne prouvent aucunement l'impossibilité de réaliser des améliorations sociales. Ils démontrent seulement qu'une révolution politique est un milieu défavorable pour tenter des réformes économiques : que les haines de partis faussent les expériences sociales, et qu'il faut, pour tenter ces expériences, une majorité confiante et stable : qu'enfin l'insurrection, terrorisant les classes possédantes, est toujours le plus redoutable obstacle aux progrès du socialisme. On tirera une moralité de ces événements, à savoir qu'il faut laisser mûrir des idées encore précoces, et que l'avenir seul pourra amener l'examen des questions sociales au niveau de l'étude des questions politiques.

Pendant ces années d'abstention en France, les idées

socialistes feront des progrès importants en Allemagne : lorsque, en 1864, Marx fondera « l'Internationale », les Français qui y participeront, se reporteront aux doctrines de 1845, et essayeront d'introduire dans cette association les principes pacifiques du mutuellisme et du coopératisme.

C'est surtout quarante ans plus tard, lorsque les luttes nationales auront un peu perdu de leur acuité, que l'influence de ces doctrines reparaîtra, soit pour favoriser le développement d'associations libres, soit pour améliorer législativement les conditions du travail, soit pour augmenter le pouvoir d'intervention de l'État dans les questions ouvrières.

CONCLUSION

I. — Le socialisme solidariste ou fraternitaire de 1840 a eu une influence sur le développement de l'*esprit d'association* qui s'est manifesté à la fin du XIXe siècle par : 1° la formation de sociétés diverses (secours mutuels, coopératives, syndicats professionnels) et 2° la promulgation de lois ouvrières, améliorant les conditions du travail.

II. — Certaines théories de ce socialisme ont contribué à la formation du collectivisme de Marx, mais le caractère général et les principes directeurs du collectivisme sont différents. — A l'heure actuelle, les socialistes français radicaux subissent l'influence du marxisme, les socialistes plus modérés subissent l'influence des humanitaires de 1840. — Si le socialisme veut aboutir, et nous croyons qu'il le peut, il faut qu'il se contente de réformes successives et partielles : il faut qu'il s'appuie sur « l'union des classes » et sur la « réforme morale ».

I

Il est de mode actuellement, aussi bien dans les milieux socialistes que non-socialistes, de qualifier dédaigneusement les penseurs dont nous venons d'analyser les tendances, d'utopistes, d'humanitaires, d'idéalistes. On prétend que ces théoriciens n'ont abouti à aucun résultat pratique, qu'ils se sont perdus dans le rêve et l'abstraction.

Certes, les conceptions utopiques se rencontrent en assez grand nombre dans les œuvres de ces théoriciens ; mais le bon sens en fait raison : on sourit et on passe. Il ne faut pas que ces rêveries voilent ce que d'autres pages renferment de modéré et de sage. Quant à l'épithète d'« idéalistes », loin de nous sembler critique, elle renferme,

à nos yeux, le plus bel éloge qu'on puisse faire de doctrines qui, ayant à étudier un sujet matériel et pratique, cherchent à l'élever et à l'ennoblir.

Le socialisme solidariste n'a pas été une simple efflorescence d'idées, passagère et inutile ; il a exercé une double influence sur l'évolution des idées sociales. D'une part, il a eu une influence indéniable sur la diffusion d'une tendance, *l'esprit d'association*, qui s'est manifestée, pendant ces trente dernières années, par la formation de groupements, de sociétés nombreuses, et sur la promulgation de lois *ouvrières*, destinées à améliorer la condition des travailleurs. Les hommes qui s'intitulent aujourd'hui « interventionnistes, réformistes sociaux, solidaristes », sont les héritiers des solidaristes de 1840, et croient comme ceux-ci à la possibilité d'une union, d'une *collaboration des classes*, pour accomplir des réformes sociales. Il a d'autre part contribué indirectement à préparer la voie aux autres formes de socialisme, scientifiques ou économiques, qui devaient se manifester par la suite, principalement au collectivisme allemand.

Jetons un rapide coup d'œil sur ces deux influences, et commençons par celle que nous considérons comme la plus directe.

1° Nous avons dit que la formation d'une grande quantité d'associations privées ou professionnelles, pendant la seconde moitié du XIXe siècle, était due en partie au développement de cet esprit de solidarité dont les penseurs de 1830 étaient si profondément imbus.

Ce sont d'abord les sociétés de secours mutuels, dans lesquelles les travailleurs se protègent réciproquement contre la maladie, les blessures et les infirmités. Ces sociétés qui ont commencé à prospérer sous le second Empire, ont pris, pendant ces vingt dernières années, grâce à la propagande des Barberet, des Cavé, des Mabilleau, etc., et surtout

depuis la loi du 1er avril 1898, une extension considérable[1]. La loi de 1898 que M. Weill[2] qualifie justement de « charte de la mutualité », a créé un Conseil supérieur de la mutualité près le ministère de l'Intérieur. Ces sociétés ont des offices de placement et des caisses de prêts. Quelques-unes essayent même de constituer des fonds de retraite.

Les sociétés coopératives de consommation, de crédit et de production sont des formes plus commerciales, moins altruistes que les mutualités, de l'esprit d'association.

Les coopératives de consommation, soutenues par M. Gide et l'école de Nîmes, comptent maintenant 300 000 membres, répartis entre 1 600 sociétés. Les intérêts de beaucoup de ces sociétés sont régis par des fédérations régionales, groupées autour d'un comité central[3]. Les syndicats et les unions agricoles peuvent se rattacher à ce type de sociétés.

Les coopératives de crédit, encouragées par M. Eugène Rostand, sont au nombre de sept à huit cents.

Enfin, les coopératives de production[4], quoique moins nombreuses (trois cents environ en 1902), sont encore plus intéressantes, comme cherchant à réaliser un principe d'association fouriériste, c'est-à-dire le partage équitable des bénéfices entre le capital, le travail et le talent. Le Congrès international des coopérateurs de production, qui s'est tenu à Paris en 1900, a reconnu par un vote les attaches du coopératisme et du socialisme humanitaire : il a déclaré que les précurseurs de l'idée coopérative étaient Saint-Simon, Fourier, Owen et Buchez.

Les syndicats professionnels sont des associations moins

1. Les mutualistes sont maintenant au nombre de trois millions, répartis entre 17 000 Sociétés (1903).

2. *Histoire du Mouvement social en France*, p. 370 (Paris, F. Alcan). L'intéressant ouvrage de M. Weill peut être consulté avec fruit sur la formation de toutes ces associations modernes.

3. En 1895 et 1902, il s'est même tenu en Angleterre des Congrès de coopératives.

4. On peut y rattacher les participations aux bénéfices.

altruistes que les mutualités, moins étroites que les coopératives : ils permettent aux ouvriers d'une même profession de s'entendre, par le moyen des chambres syndicales, des fédérations, des Bourses de travail[1], des congrès ouvriers, sur les réclamations qu'ils désirent adresser soit aux patrons, soit au gouvernement. Les premiers syndicats ont été fondés en 1873, sous l'influence de Barberet et consolidés par les Congrès ouvriers, si fréquemment réunis depuis 1878 ; ils ont pris, à partir de la loi de 1884, une extension énorme. Il n'est plus possible, en présence de ces groupements si puissants, de répéter les plaintes de Sismondi : « L'ouvrier est trop isolé, c'est une poussière sociale[2]. »

Quelle que soit l'amélioration qu'ait apportée la création des syndicats à la situation de l'ouvrier, il est à regretter que ces syndicats soient trop souvent destinés à combattre les patrons plutôt qu'à associer les ouvriers, qu'ils soient plus fréquemment des instruments de guerre que de fraternité. Beaucoup d'ouvriers, sentant cette tendance agressive et violente des syndicats, hésitent à se faire inscrire dans ces associations. Il se forme actuellement des syndicats *jaunes* ou modérés qui se séparent sur bien des points des syndicats primitifs ou syndicats rouges. Il s'est formé aussi des syndicats de patrons.

On n'est donc point parvenu encore, par le moyen des syndicats, à réaliser cette union des classes, cette paix économique qui seule peut assurer l'harmonie sociale. Il n'y a pas progrès suffisant, si l'antagonisme, diminué entre les ouvriers et les patrons pris isolément, continue entre tout un groupement d'ouvriers et tout un groupement de patrons ; l'égoïsme de groupe, moins étroit que l'égoïsme individuel,

1. Les Bourses de travail, qui centralisent les intérêts des différents syndicats d'une région, sont maintenant au nombre de 111.

2. Suivant la dernière enquête de l'Office du travail, les organisations syndicales (ouvrières, patronales, agricoles et mixtes) seraient au nombre de 10 087 et les adhérents au nombre de 1 637 930 (1904).

pèche encore contre le véritable humanitarisme. A ce point de vue, les coopératives et les mutualités sont des formes d'association bien supérieures aux syndicats professionnels.

2° Le socialisme philosophique et réformiste de 1840 n'a pas seulement donné naissance à ce socialisme *syndical* ou socialisme ouvrier : il a également permis le développement d'une sorte de socialisme *gouvernemental*, qui s'est manifesté par la promulgation de lois ouvrières, destinées à améliorer la condition des travailleurs. Il est vrai que certaines de ces lois ont présenté des dangers dans leur application : la loi de 1864 sur les grèves est plutôt un instrument de lutte qu'un moyen d'union : c'est une arme à double tranchant qui se retourne très souvent contre ceux qui s'en servent. Mais les lois de 1874 et de 1892 qui réglementent et adoucissent le travail des enfants et des femmes, la loi de 1884, déjà citée, sur les syndicats, la loi de 1898 qui établit une garantie professionnelle des patrons en matière d'accidents du travail, les décrets de 1899 sur la réglementation des marchés passés entre l'État, les départements ou communes et les entrepreneurs de travaux, la loi dite loi Millerand-Colliard (1900) sur la réduction des heures de travail, ont réalisé de sensibles progrès dans les conditions du travail. Ces améliorations, résultant d'une tendance qui s'agite au fond de toutes les consciences, et non pas de concessions arrachées violemment par un parti passagèrement maître du pouvoir, sont les seules qui soient durables et qui dirigent l'évolution sociale dans un sens de plus grande justice.

Si ces résultats satisfaisants ont été obtenus, la classe ouvrière en est en partie redevable à ces socialistes modérés qui s'appelaient Sismondi, Buchez, Villeneuve-Bargemont, Louis Blanc, Leroux, etc.... et même à ces réformateurs plus radicaux, Saint-Simon, Fourier[1]... Les

1. Proudhon lui-même, considéré comme mutuelliste et comme précurseur du coopératisme, a eu une influence sur la formation de l'esprit associationniste,

hommes qui s'appellent aujourd'hui *solidaristes* ou *interventionnistes,* conservent l'esprit et les tendances de ces humanitaires[2] : quel que soit le parti politique, quelle que soit la croyance religieuse ou philosophique à laquelle ils se rattachent, ces partisans d'une réglementation progressive du travail, soit par l'État, soit par l'entente des associations libres, sont les véritables héritiers des doctrines de 1840.

II

Un même principe peut conduire aux conséquences les plus différentes, suivant le procédé qui en dirige l'application. Une règle d'équité, si on veut l'imposer par la violence, peut susciter des iniquités préalables. Une loi économique, si on la sépare d'une loi morale à laquelle elle était juxtaposée, peut devenir instrument de désordre au lieu d'être instrument d'harmonie. Les humanitaires, malgré leur tendance pacifique, malgré leur confiance dans la possibilité d'une collaboration des classes, ont émis des théories et écrit des pages où des esprits plus avancés ont pu puiser des arguments en faveur de leurs propres tendances.

Il semble que le socialisme marxiste ou collectiviste ait d'assez grandes obligations au socialisme français et puisse être considéré, sur bien des points, comme issu de lui. Certes le collectivisme a substitué, comme principes directeurs de ses théories, la croyance au fatalisme de l'évolution à la confiance dans la libre initiative des individus ou des groupes, la lutte de classe à l'union des classes.

2. On trouvera l'analyse des tendances de ce parti dans le livre de Weill et dans l'introduction du *Traité de législation industrielle* de Paul Pic (1902, Rousseau). Parmi les hommes qui se rattachent à ces tendances, nous pourrions citer les noms de MM. Gide, Jay, Fontaine, Léon Bourgeois, Duguit, Durkheim, Georges Sorel, Bouglé, Bourguin..., les catholiques sociaux de Mun, Goyau, Turmann, Lemire, Fonsegrive, Naudet, Harmel..., les évangélistes sociaux Sabatier, Comte...,

la conquête des pouvoirs publics à l'indifférence politique. le droit au bonheur individuel au devoir d'altruisme. Il a remplacé la persuasion par l'autorité, la prédication par la tactique. Malgré ce changement de principes et de méthode, il est certain que les Karl Marx, les Engels, les Schœffle... ont dû lire les ouvrages des humanitaires. Ils en ont, en tout cas, connu les doctrines maîtresses, les idées directrices. Nous avons indiqué, à plusieurs reprises, les rapports qui existent entre les vues du collectivisme sur la propriété, sur les notions de valeur et d'échange, sur les conditions du travail, etc., et les vues des réformateurs français sur ces questions. On a beau dire qu'à certaines époques il y a des tendances qui sont en quelque sorte dans l'atmosphère intellectuelle, et que tous les penseurs qui étudient les mêmes faits, arrivent à des conclusions analogues, sans se connaître les uns les autres, il n'en reste pas moins indéniable qu'une génération de penseurs ne peut pas ignorer la précédente génération, et doit en subir l'influence.

Les autres doctrines socialistes allemandes, socialisme d'État, socialisme de la chaire, etc., ont fait aussi d'importants emprunts au socialisme français.

Le socialisme français a également contribué à fonder ce vaste syndicat entre ouvriers des différents États de l'Europe occidentale, « l'Internationale », devenu trop vite une société révolutionnaire, au double point de vue politique et social. Ce sont des disciples et amis de Proudhon qui, unis à Karl Marx et aux collectivistes allemands, ont rédigé le programme de l'association. Ils ont essayé d'en faire une société coopérative universelle, ou tout au moins une société générale d'études ouvrières. Mais ils se sont heurtés aux tendances plus subversives des Allemands et ont dû, en 1868, abandonner l'Internationale à la direction du collectivisme. Ici donc encore, le socialisme pacifique a contribué indirectement à édifier un mécanisme révolutionnaire,

La responsabilité du socialisme fraternitaire dans l'insurrection de la Commune est beaucoup plus douteuse. Ce qui a dominé dans la Commune, c'est d'une part l'esprit blanquiste (et nous avons dit que le communisme révolutionnaire de Blanqui avait été, en 1840, une exception au milieu des différents socialistes réformistes), d'autre part l'esprit du collectivisme de l'Internationale. Les descendants des humanitaires ou les humanitaires survivants (Louis Blanc, Pierre Leroux) ont réprouvé la Commune et n'y ont pris aucune part. Les membres de la Commune ne se sont réclamés des doctrines de 1840 à aucun moment ; et même, dans la séance qui a précédé les obsèques de Pierre Leroux, ils les ont solennellement répudiées.

Quant au « socialisme français contemporain », il est assez difficile de préciser jusqu'à quel point il subit l'influence des humanitaires. Nous avons dit que les socialistes modérés ou solidaristes continuaient l'esprit associationniste de 1840. Mais les socialistes plus avancés, subdivisés en partis nombreux (indépendants, broussistes ou possibilistes, allemanistes, blanquistes, guesdistes), sont-ils les descendants des humanitaires ou les disciples du collectivisme allemand ?

A l'heure actuelle, l'influence collectiviste prédomine chez beaucoup d'entre eux, surtout chez les guesdistes et les allemanistes. La lutte de classe et la conquête des pouvoirs forment les bases de leur programme d'action. Ils ne cherchent pas à se concilier les religions établies et croient inutile de fonder une religion philosophique nouvelle. Ils ne discutent pas la question morale : pour eux, l'homme tend à la fois à son bonheur personnel et au bonheur général ; ce n'est qu'en agissant sur le milieu, c'est-à-dire sur la société, par des lois et des réformes sociales, qu'on améliore les mœurs et qu'on augmente le bonheur de l'individu. Ils professent des doctrines internationalistes, excellentes pour l'avenir, mais souvent imprudentes pour l'heure présente.

L'influence des humanitaires se retrouve chez un certain nombre d'indépendants et de possibilistes. Ceux-ci reconnaissent l'utilité d'une union des classes pour réaliser les réformes sociales : ils se mêlent à la vie politique et essayent, dans cette collaboration avec les individualistes, de réaliser un commencement de réforme économique. Ils sont « évolutionnistes » et non révolutionnaires. Plusieurs d'entre eux croient à un idéal qui dépasse l'expérience. Ils estiment que la réforme sociale se juxtapose à la réforme morale, et qu'il faut améliorer à la fois l'homme et la société. Ils cherchent à préparer la fraternité future des nations, mais, dans le présent, ils respectent l'ensemble d'idées et de traditions communes qu'on appelle la patrie.

Il serait bien audacieux de chercher à prophétiser quel peut être d'une manière générale l'avenir du socialisme. La société restera-t-elle régie, au point de vue économique, par la loi de la concurrence ? Une grande inégalité dans les fortunes est-elle fatale et impossible à éviter ? Ou bien le collectivisme, ou même le communisme réussira-t-il à supprimer la concurrence, à niveler les fortunes au moyen d'un étatisme très puissant ? Entre ces deux opinions extrêmes, le maintien du *statu quo* ou le triomphe du collectivisme, il y a place pour une opinion intermédiaire. Nous croyons que ce socialisme réformiste, que nous avons appelé le *solidarisme*, aura dans l'avenir le dernier mot. Il parviendra à convaincre les classes possédantes que la société n'est pas actuellement « la meilleure possible » et que bien des injustices sociales pourraient être amoindries : il démontrera l'inanité du luxe et de l'ostentation vaniteuse : il insufflera un altruisme plus énergique aux possédants. D'autre part, il montrera aux classes ouvrières ou non possédantes combien l'organisation d'une existence commune ou collective, créerait de gêne, à quel insupportable esclavage elle aboutirait, paralysant le progrès, supprimant

l'indépendance et l'initiative individuelles ; il prouvera aux ouvriers qu'un grand remaniement catastrophique, non seulement causerait d'incalculables malheurs dans le présent, mais compromettrait pour de longues années le progrès économique : il démontrera que l'amélioration féconde est lente, que des mesures législatives successives peuvent seules modifier peu à peu les différents rapports sociaux ; que l'ouvrier doit donc être patient et non agressif, qu'il doit intéresser les possédants et non les effrayer. L'ouvrier a beaucoup plus de bon sens qu'on ne lui en prête : il est plus « syndicaliste » que « collectiviste », il croit davantage à l'obtention de réformes sociales morcelées, qu'à l'avènement d'une ère nouvelle.

Le solidarisme peut donc réussir à rapprocher les différentes classes dont la société se compose ; il le peut, en convainquant ces classes de l'importance primordiale des principes moraux et idéalistes sur lesquels il s'appuie. La « tendance à une plus juste répartition des richesses » ou tendance socialiste ne doit pas être dans l'esprit de l'homme une idée unique et dominante. L'homme peut et doit attacher une importance à l'obtention du confort matériel, mais il y a en lui, à côté de cette inclination, d'autres inclinations également respectables ; il ne faut pas que l'idée de justice sociale supplante ces idées, mais vienne s'y juxtaposer, et en découle. L'amour de la science et du travail, l'esprit de sacrifice et de dévouement, le culte du bien et de l'absolu doivent, à côté de l'idée de justice sociale, occuper une place essentielle parmi les diverses tendances de l'activité humaine.

BIBLIOGRAPHIE

Nous avons placé : 1° en note, au début de chaque chapitre, l'indication des principaux ouvrages de biographie ou de critique, concernant chaque écrivain socialiste ; 2° dans le texte, l'indication des principales œuvres de ces écrivains. Nous renvoyons les lecteurs qui désireraient avoir des renseignements plus détaillés à l'excellente *Bibliographie des Sozialismus und Communismus* de Stammhammer (1893) et à la *Bibliographie der Sozialpolitik* du même auteur (1897).

Nous n'ajoutons ici que la liste d'un certain nombre d'ouvrages historiques ou critiques généraux, se rapportant à l'ensemble de la période que nous avons étudiée.

Bourdeau, *L'Évolution du Socialisme*, 1901 (Paris, F. Alcan).

Bourguin, *Les Systèmes socialistes et l'Évolution économique*, 1904 (Paris, A. Colin).

Conrad, *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, 1893 sq. (Iéna).

Coutard, *La Production coopérative par les Associations ouvrières*, 1900 (Paris, Rousseau).

D'Eichthal (Eugène), *Socialisme, Communisme et Collectivisme*, 1901 (Paris, Guillaumin).

Espinas, *Histoire des doctrines économiques*, 1891 (Paris, A. Colin).

Faguet, *Politiques et moralistes du* XIX*e siècle*, 1899-1900 (Paris, Lecène).

Fournière, *Les Théories socialistes au* XIX*e siècle de Babeuf à Proudhon*, 1904 (Paris, F. Alcan).

Levasseur, *Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France de 1789 à 1870*, 2e édition, 1904 (Paris).

Grün, *Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien*, 1845 (Darmstadt).

Hillebrand, *Geschichte Frankreichs*, 1877-79 (Gotha).

Louis (Paul), *Histoire du socialisme français*, 1901 (Paris, Revue blanche). — *Les étapes du socialisme*, 1904 (Paris, Charpentier).

Malon (Benoît), *Histoire du socialisme depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*, 1882-1884 (Paris).

Martin-Saint-Léon, *Le Compagnonnage*, 1901 (Paris, Colin).

MICHEL (Henry), *L'Idée de l'État*, 1898 (Paris, Hachette).

PARETO (Vilfredo), *Les systèmes socialistes*, 1902 (Paris, Giard).

RAMBAUD, *Histoire des doctrines économiques*, 1902 (Paris, Larose).

REYBAUD, *Études sur les réformateurs contemporains ou socialistes modernes*, 1864 (Paris).

SOMBART, *Le socialisme et le mouvement social au* XIXe *siècle*, 1898 (Paris, Giard).

STEIN, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von* 1789 *bis auf unsere Tage*, 1850 (Leipzig).

SUDRE, *Histoire du Communisme*, 1856 (Paris).

THONISSEN, *Le socialisme depuis l'antiquité jusqu'à la Constitution française de* 1852, 1852 (Louvain et Paris).

THUREAU-DANGIN, *Histoire de la Monarchie de Juillet*, 1888-1892 (Paris, Plon).

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

LE SOCIALISME SOUS LA RESTAURATION (1815-1830)

CHAPITRE PREMIER

LES CONSÉQUENCES SOCIALES DE LA RÉVOLUTION

CHAPITRE II

SAINT-SIMON. — LE SYSTÈME INDUSTRIEL

CHAPITRE III

LA FAMILLE SAINT-SIMONIENNE AVANT 1830

CHAPITRE IV

CHARLES FOURIER ET L'HARMONIE PHALANSTÉRIENNE

CHAPITRE V

UN ÉCONOMISTE SOCIAL. — SISMONDI

DEUXIÈME PARTIE

LE SOCIALISME SOUS LA MONARCHIE DE JUILLET ET SOUS LA RÉVOLUTION DE 1848

CHAPITRE PREMIER

LE MOUVEMENT ÉCONOMIQUE APRÈS LA RÉVOLUTION DE JUILLET

CHAPITRE II

LES SAINT-SIMONIENS APRÈS 1830

CHAPITRE III

L'ÉCOLE FOURIÉRISTE. — VICTOR CONSIDÉRANT. — GODIN

CHAPITRE IV

PIERRE LEROUX. — LA PHILOSOPHIE HUMANITAIRE

CHAPITRE V

LE SOCIALISME CHRÉTIEN. — BUCHEZ. — VILLENEUVE-BARGEMONT

CHAPITRE VI

LE SOCIALISME D'ÉTAT. — LOUIS BLANC. VIDAL

CHAPITRE VIII

CABET. — LE COMMUNISME ICARIEN

CHAPITRE IX

PROUDHON. — LE MUTUELLISME

CHAPITRE X

LE COMMUNISME RÉVOLUTIONNAIRE. — BABOUVISME ET BLANQUISME

CHAPITRE XI

LE SOCIALISME ET LA RÉVOLUTION DE 1848

CONCLUSION

CHARTRES. — IMPRIMERIE DURAND, RUE FULBERT.

LICHTENBERGER (A.). — **Le Socialisme au XVIIIe siècle.** *Étude sur les idées socialistes chez les écrivains français du XVIIIe siècle avant la Révolution.* 1 vol. in-8. 7 fr. 50
— **Le Socialisme et la Révolution française.** 1 vol. in-8. 5 fr. »
— **Le Socialisme utopique.** *Étude sur quelques précurseurs du socialisme.* 1 vol. in-12. 3 fr. 50
LOMBROSO et LASCHI. — **Le crime politique et les Révolutions.** 2 vol. in-8. 15 fr. »
MÉTIN (A.). — **Le Socialisme en Angleterre.** 1 vol. in 12. 3 fr. 50
— **Le socialisme sans doctrine,** 1 vol. in-8, cart. 6 fr. »
NORDAU (Max). — **Paradoxes sociologiques,** 1e édit. 1 vol. in-12. 2 fr. 50
— **Les Mensonges conventionnels de notre civilisation,** 8e édit. 1 vol. in-8. 5 fr. »
NOVICOW (J.). — **Les Luttes entre sociétés humaines,** 2e édit. 1 vol. in-8. 18 fr. »
— **Les Gaspillages des sociétés modernes,** 2e édit. 1 vol. in-8. 5 fr. »
— **L'Avenir de la race blanche.** 1 vol. in-12. 2 fr. 50
RENARD (Georges). — **Le Régime socialiste.** *Principe de son organisation politique et économique,* 5e édit. 1 vol. in-12. 2 fr. 50
RICHARD (G.). — **Le Socialisme et la science sociale,** 2e édit. 1 vol. in-12. 2 fr. 50
ROBERTY (DE). — **La Sociologie,** 3e édit. 1 vol. in-8, cart. 6 fr. »
SANZ Y ESCARTIN (Ed.). — **L'Individu et la réforme sociale.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
SPULLER (E.). — **Éducation de la démocratie.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50
TARDE (G.). **Les Lois de l'imitation,** 4e édit. 1 vol. in-8. 7 fr. 50
— **Les Lois sociales.** *Esquisse d'une sociologie,* 3e edit. 1 vol. in-12. 2 fr. 50
— **La Logique sociale,** 3e édit. 1 vol. in-8. 7 fr. 50
WEILL (G.). — **L'École Saint-Simonienne.** *Son histoire, son influence jusqu'à nos jours.* 1 vol. in-12. 3 fr. 50
— **Histoire du mouvement social en France.** (1852-1902) 1 vol. in-8. 7 fr. »
ZIEGLER (Th.). — **La question sociale est une question morale,** 3e édit. 1 vol in-12. 2 fr. 50

ANNALES DES SCIENCES POLITIQUES

REVUE BIMESTRIELLE

Publiée avec la collaboration des professeurs et des anciens élèves de l'École libre des Sciences politiques.

(*Vingtième année, 1905.*)

COMITÉ DE RÉDACTION : M. Émile BOUTMY, de l'Institut, directeur de l'École; M. ALF. DE FOVILLE, de l'Institut, conseiller maître à la Cour des comptes; M. R. STOURM, ancien inspecteur des finances et administrateur des contributions indirectes; M. Alexandre RIBOT, de l'Institut, député, ancien ministre; M. L. RENAULT, de l'Institut, professeur à la Faculté de droit; M. Albert SOREL, de l'Académie française; M. A. VANDAL, de l'Académie française; M. Aug. ARNAUNÉ, directeur de la Monnaie; M. Emile BOURGEOIS, maître de conférences à l'École normale supérieure; Directeurs des groupes de travail, professeurs à l'École.

Rédacteur en chef : M. A. VIALLATE, professeur à l'École.

Prix d'abonnement. — Un an (du 15 janvier) : Paris, **18** fr.

Départements et Étranger, **19** fr. — La livraison, **3** fr. **50**.

ENVOI FRANCO CONTRE TIMBRES-POSTE FRANÇAIS OU MANDAT-POSTE